٣

٩٩٥٢٢

الفـــن : الحكمة والفلسفة

الرقم : ٦٨٥٥٢

العنـــوان : حاشية على الامور العامة من شرح المواقف (ط)

اسم المؤلف : للشيخ محمد زاهد بن محمد اسلم الحسيني الهروي المتوفى

مصـادره :

أولــــه : اول الكتاب

آخــره : قوله وبالجملة فيه اشارة الى ان هذا البرهان يجري في افراد الانواع المتوالد

اسم الناسخ :

نوع الخط وتاريخ النسخ : كتبت في القرن الثالث عشر تقديرا

ملاحظـات :

عدد الأوراق : ...... عدد الأسطر : ١٤ المقاس : ...... × ...... سم

المكتبة المصور عنها المخطوط ورقمه فيها : مستري جن عبد الرحمن افغاني ٢٣



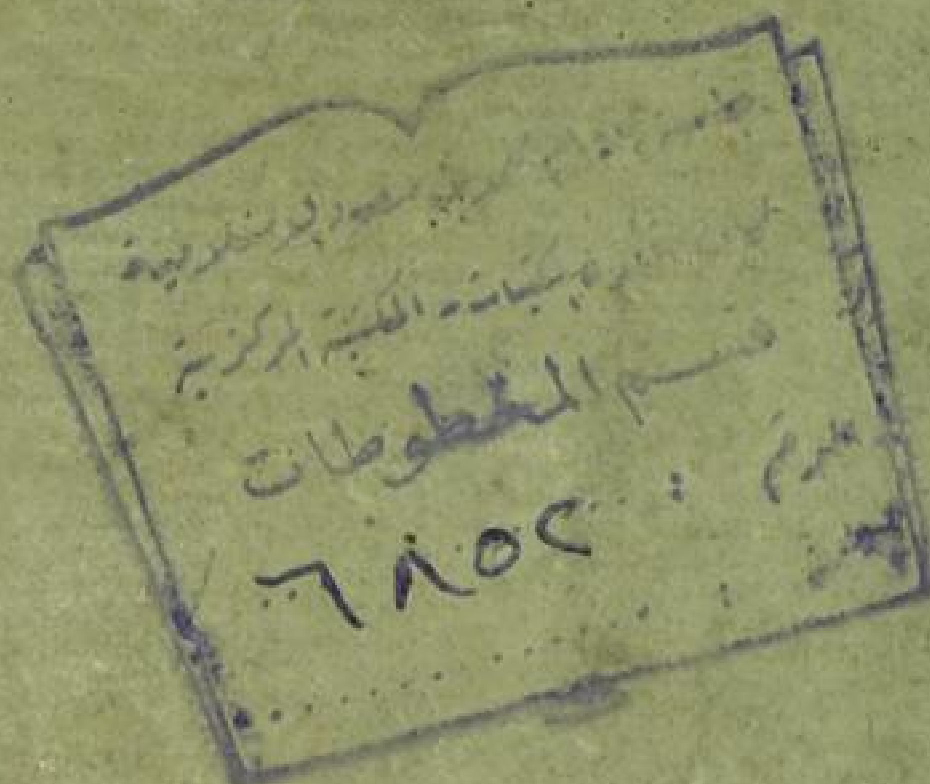
میرزاهد هذا تا صفحهٔ ۱۴۸ چاپ شده الباقی از چاپ مانده بقصد خاص

وانا العبد ...
العاصی فتح ...

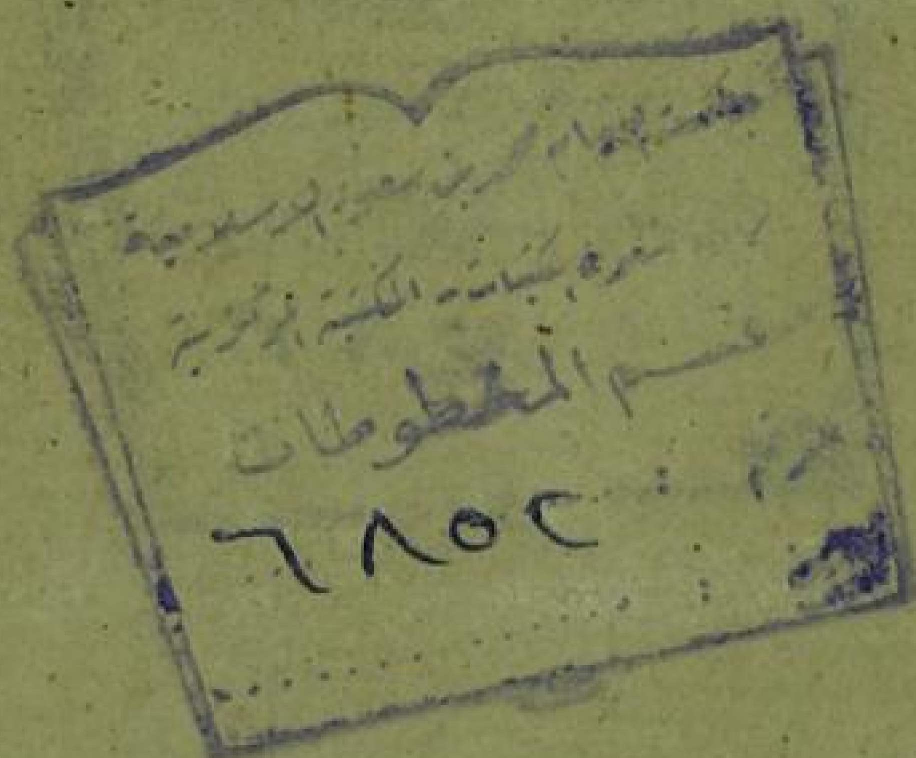
حاشیه میر زاهد امور عامه

تالیف محمد زاهد بن محمد اسلم هروی





كتاب هذا فى تصرف اعجز الورى المفتقر الى الله البارى
محمد عبد الاحد قندهاری الملقب بعبد المؤمن صانه
الله فى الليالي والنهاري وعفى الله عنه آمين



واستفرغ الدمع من عين قد امتلأت
من المحارم والزم حمية الندم

اه وقعة عشره مره ١٢٥



بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من قصرت عن وصف كماله السنة
العلماء الاعلام وضعفت عن الطيران الى ساحة التطرق
جلاله اجنحة العقول والافهام نثبت اقدام آراء
ئنا في الكلام ووفقنا لتشييد قواعد عقايد
الاسلام وصل على افضل الرسل سيد الانام
محمد الهادي باقرب الطرق الى دار السلام وعلى آله
البررة الكرام وصحبه الكملة العظام ما تقابلت
الصحف والاقلام وتعاقبت الانوار والظلام
وبعد فيقول العبد الضعيف المحتاج
الى رحمة ربه الغني القوي محمد زاهد بن محمد اسلم

اسلم الحسني الهروي هذه حواش متعلقة على
الامور العامة من شرح المواقف اودعت في
عباراتها الاولى تحقيقات يتزين بها آذان الاذهان
وخدرت في استار اشاراتها نفايس عرايس لم
يطمثهن انس قبلي ولا جان خدمت بها حضرة من نصر الملة
والدين وقفى على آثار سيد المرسلين جاهد
في سبيل الله سبحانه وتعالى حق الجهاد وقطع كما
ينبغي دابر الكفر والشرك والالحاد الذي يخضع
دون سرادقات جلاله جباه السلاطين وتكتحل من تراب
سدة كماله اعين الخواقين تقتبس من نير جاهه انجم
الضحى ويستضيء من انوار كماله بدر الدجى قد
سطعت الآفاق بانوار عدله واحسانه واشرقت
الانفس بلمعات فضله وامتنانه ايدت عساكره

بالجنود القدسية الملكية وقطرت على نضرته
النفوس العلوية الفلكية تدبيره الراسخ سد
يمنع ياجوج الطغيان وعدله الثاقب رفع ظلمة العدوان
سيفه مرآة ينطبع فيها صورة الفتح والظفر ورمحه
مصباح صفاء يذهب كلف من وجه القمر العلم
يتنور من زيت فيض العميم والعقل مشكوة
تقتبس من سراج فضله الجسيم السلطان المعظم
والخاقان المكرم اسد المعارك والمغازي محمد
اورنك زيب شاهجاهان غازي لا زالت رايات سلطنته
مقارنة لآيات الفتح والظفر وآرائه الصائبة مطابقة
لمجاري القضاء والقدر اللهم كما وهبت له في النشاة
الاولى ملكا لا ينبغي لاحد من بعده انك انت الوهاب
كذلك ارزقه في النشاة الاخرى السعادة القصوى

دماح بالضم بزنة صراح دماح وادماح جمع

اي دار الدنيا

اي دار الآخرة

قوله وبهذا يندفع اه
حاصل الايراد ان التعريف منقوض بالصفات السبعة لشمولها للواجب والجوهر وبالكم وتسميته لشمولها للجوهر والعرض اما شمول المنفصل فظاهر واما شمول المتصل فعند القائلين به بناء على جهة قيام العرض بالعرض كما هو الحق وتقرير دفع النقض جواب المحشي ان هذه الامور المذكورة يخرج بما زمن التبادر فان هذه المذكورات مندرجة تحت العرض وموضوعات لها لا محمولات ١٢ مولانا عبد العلي سلمه

قوله انت تعلم اه تحقيق لكلام الشارح بحيث يندفع منه ما يتوهم ههنا من ان تعريف الامور العامة غير مطرد لشموله للكم المطلق وغيره كما سيجيء بيانه مولوي ظهور الله

قوله كذلك اي كل واحد من الامكان والوجود وغيرهما محمولات للواجب والجوهر والعرض فيدخل في تعريف الامور العامة مولوي محمد معين الدين دام افضاله

وما اشتهر ان الكثرة اه هذا دفع دخل مقدر تقريره ان الكثرة نفس الكم المنفصل بناء على نفي الجزء الصوري عنه كما ذهب اليه المحقق الدواني في حاشية شرح التجريد والكم المنفصل مندرج تحت العرض مع ان الكثرة من الامور العامة والمفروض ان الامور العامة عام الاشياء لا يندرج تحت شيء

قوله ان المتبادر منه لا یقال لما کان موضوع العلم هو المعلوم او الموجود المطلق المنقسم الی الواجب والجوهر والعرض فیجب ان یکون الامور العامة من العوارض الذاتیة

الفصل وحسن المآب انک علی کل شیء قدیر

وبالاجابة جدیر قوله رحمه الله مما لا یختص آه

انت تعلم ان المتبادر منه ان الامور العامة احوال

الواجب والجوهر والعرض ومحمولات علیها لا انها

موضوعات لها والوجود والامکان وغیرهما مما یبحث

عنه ههنا کذلک علی ما سنبینه الله ومما اشتهر ان الکم

نفس الکم المنفصل علی تقدیر نفی الجزء الصوری عنه

فلیس بشیء لانه علی ذلک التقدیر وحدات من حیث انها

معروضة للهیئة الاجتماعیة والکثرة وحدات محضة کما

ستحققه ان شاء الله تعالی وهذا یندفع ان هذا التعریف

یصدق علی الکم المطلق والکم المنفصل والکم المتصل

والکیف فانها یتحقق فی الجوهر والعرض وعلی العلم

والقدرة وسائر الصفات السبعة فانها توجد فی الواجب

قوله والوجود والامکان وغیرهما مما یبحث عنها کذلک آه

ای لیس موضوعا للشیء من الاقسام الثلثة ولا یخفی ان العلیة

والمعلولیة من مقولة الاضافة کالابوة

والبنوة فیکون من الاعراض مع انهما مما یبحث

عنهما فی هذا الفن بل قد یبحث فیه عن التقدم

والتاخر مع کونهما من مقولة الاضافة ولهذا وضع الکاتبی

للبحث عنهما مقالة اخری غیر المقالة التی وضعها للامور

العامة والتحقیق ان للعلة معنیین اضافیة یحصل للعلة بالقیاس

الی المعلول من حیث کونهما معا فی الوجود لعلاقة ذاتیة بینهما وحقیقی یعنی

کون الشیء بحیث یحصل به الآخر وهذا المعنی من الاعتبارات السابقة علی

وجود المعلول وعلی الاضافة العارضة للعلة وکلاهما فیه وقد حقق بعض المتاخرین

ان الفاعلیة التامة للواجب تعالی یطلق علی معان ثلثة الاول کونه تعالی بذاته بحیث یجب

صدور کل خیر لنظام الوجود عنه وهذا المعنی عین ذاته تعالی والثانی کونه بحیث یجب صدور

هذا المعلول بخصوصه عنه بما هو من خیرات النظام الوجود وهذا المعنی متقدم علی المعلول ولازم

لذاته تعالی والثالث الجاعلیة المضایفة للمجعولیة الحاصلة معها فی مرتبة وجود المتاخرة عن ذات

الجاعل والمجعول جمیعا فالمعنی الاول مبدأ للثانی اللازم لذاته تعالی بالقیاس الی المعلول الاول انهما معنیان

حقیقیان والثانی مبدأ للثالث وهی الجاعلیة الاضافیة قاضی

فانها توجد فی الواجب والجوهر

اقول لا اشکال علی العلماء الحکماء بالصفات الحقیقیة للواجب تعالی وهی التی یترتب علیه الآثار بناء علی عینیتها من غیر اشتراک الا بینه تعالی وبین غیره اشتراک العارض بین المعروضین

فان العلم لیس حقیقة محصلة له مشترکة بین الواجب والجواهر العقلیة عندهم وکذا سائر الصفات الاعلی القول المشهور من افلاطون وارسطو فی العلم حیث نقل عنهما ان علم الواجب تعالی بالاشیاء بحصول صورها عنده تعالی فالعلم بمعنی الصورة الحاضرة عند المدرک مشترک بین الواجب تعالی والجواهر العقلیة دون سائر الصفات الا ان تلک الصور قائمة بذاتها عند افلاطون

قوله وتحقيقه اه لما يرد على جواب الاعتراض ان عدم تعلق الغرض العلمي بالبحث عن الكم وغيره ممنوع اجاب عنه بقوله وتحقيقه اه حاصله ان العموم على قسمين الاول شمول ما فيه العموم لكل قسم قسم من افراده ووجوده فيه والثاني شموله من جهة نفسه مع قطع النظر عن الشمول للافراد وفي فن الامور العامة انما يبحث عن العموم بالمعنى الاول دون الثاني والعموم المتحقق في الكم ونحوه انما هو العموم بالمعنى الثاني فلا يبحث عنها في هذا الفن بل في الامور الخاصة بخلاف الوجود وغيره من الامور العامة لانه انما يبحث عنه من جهة شموله لجميع افراد الثلثة او الاثنين مولوي ظهور الله

قوله لجواز ان لا يتعلق الغرض اه اعلم ان المتكلمين يبحث عن احوال الموجود ليفيد في اثبات العقايد الدينية بالادلة القطعية والحكيم يبحث عنها ليفيد معرفة ما عليه الوجود في نفسه فيستعد بها النفس للسعادة القصوى فما لا يتعلق الغرض العلمي مطلقا بالبحث عنها اصلا فلا يبحث عنها في العلم اصلا وما لم يتعلق الغرض المعتد به لكلا الفريقين بالبحث عنها على وجه العموم فلا يبحث عنها في هذا الفن فجاز ان يكون المباحث المتروكة كذلك ثم لا يخفى عليك ان ذكر جميع المباحث بحيث لا يشذ عنها شيء لا يجب على المؤلف فما ذكره المحشي من السند تبرع وبيان النكتة في تركها فتامل قاضي مبارك

ولجوهر وغيرهما يجاب عنه بان كونها من الامور العامة
لا يقتضي ان يبحث عنها الجواب ان لا يتعلق الغرض العلمي
بالبحث عنها على وجه العموم وتحقيقه ان في الامور العامة
يبحث عن احوال اقسام الموجود على وجه العموم اي
من حيث شمولها الاقسام الموجود وتحققها فيها لا من حيث
انفسها من غير تخصيصها بقسم فلا بد ههنا من تعلق
الغرض العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنى الاول
فالامور التي تعلق الغرض العلمي بالبحث عنها على العموم
بالمعنى الثاني كالعلم والكم ونحوهما لا يبحث عنها ههنا
بل في الامور الخاصة كما ان الامور التي لم يتعلق الغرض
العلمي بالبحث عنها على وجه العموم بالمعنيين كالمعلومية
والمفهومية ونظايرهما لا يبحث عنها اصلا لا
في الامور الخاصة ولا في الامور العامة واعلم

فان كل موجود لموجودة ما باعتبار وكالماهية والتشخص ... ماهية مغايرة لوجوده

لعلم الاعم مشروطا بالامرين المشهورين من كون العام ذاتيا وكون الخاص متصورا بالكنه ومع الذهول عن الاعم الذاتي لا يتحقق احدهما اعني كون الخاص مدركا بالكنه فلا يمكن التعريف اللفظي بالاخص وفيه ان الاتم ان مع الذهول عن الاعم من حيث انه اعم بان ...

والتشخص مغاير لوجوده

اعلم انه لو جعل هذا التعريف تعريفا لفظيا ليسهل
الامر فان التعريف اللفظي يجوز بالاعم قوله فان كل
موجود آه هذا على سبيل التبرع فان الامور العامة
لا يجب ان يتحقق في جميع افراد الثلثة او الاثنين
ولا يخرج الامكان ونظايره اذ ما من كلي الا وبعض
افراده ممتنع قوله عند القايل وذلك لانه يطلق المبهم
على الامر المعقول مع قطع النظر عن الوجود والتشخص
على التعين بعد الابهام غالبا ولا يخفى ان اعتبار
الابهام وعدم اعتبار الوجود لا يمكن على تقدير
عينية الوجود والتشخص ويمكن على تقدير غيريتهما
قوله فعلى هذا آه لا يخلو لكان المراد بالعدم العدم
المطلق اي سلب الوجود المطلق وبالامتناع ضرورته
ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير فهما ليسا من الامور

العامة لان يجعل الاحوال الممكنة الثبوت للموضوع
من الامور العامة كما ان الاحوال الممكنة الثابتة
له بالفعل منها فان كان المراد بالعدم مطلق العدم
اي سلب مطلق الوجود وبالامتناع ضرورته
ضرورة مطلقة او ناشية عن الغير فهما من الامور
العامة لا اشكال المتبادر مما لا يختص بقسم ان
يختص بالمقسم لكن يخرج الامكان الا ان يثبت ان
كل ممكن موجود ولو في الاذهان العالية ثم يمكن
ان يقال ان الماهية سواء كانت جوهرية او عرضية
فهي في مرتبة الذات ليست الا هي ويجب سلب الوجود
عنها بالضرورة من حيث هي ففي تلك المرتبة يصدق
سلب الوجود عنها سلبا بسيطا وهي معنى صدق
العدم والامتناع فيكون العدم والامتناع

متناع من الامور الشاملة للجوهر والعرض وفيه
نظر لان الكلام في عدم الشيء في نفسه لا في العدم
الرابطي والجواب ان عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة
البسيطة كما ان الوجود المقابل له في قوة الموجبة
المحصلة وذلك العدم رابطي في العنوان والحكاية
دون المعنون والمحكي عنه فتدبر ثم القدم مطلقا
ليس من الامور العامة لاختصاصه بالواجب
عند اهل الحق ومن اثبت الصفات الزائدة لا يقول
بعرضيتها قوله وقد يقال فيه ان المراد بقوله هو مع
ما يقابله متنا ولا تناوله مع مقابل واحد كما يدل
عليه قوله ويتعلق بكل من هذين المتقابلين غرض
علمي مع ان كلا من الامكان والوجوب والامتناع
مع مقابل واحد لا يتناول جميع المفهومات قوله اذ قد

اوردناه فيه اشارة الى ان الامور العامة محمولات
المسائل كما ان الامور الخاصة كذلك فكانت الامور العامة
مشتقات لان الحمل المعتبر فى المسائل هو حمل المواطاة والمبادى
لا تصلح له ولا يخفى انه يكون موضوع فن الامور
العامة محمولات المسائل فالحق ان المبادى والمشتقات كلتيهما
امور عامة لان المبادى من التناول المأخوذ فى تعريفها
ضمنا او صريحا مطلق الحمل وما يبحث عنه يحمل الامرين
والظاهر هو الاول وعبارات بعضهم تدل على الثانى قوله
فلا بد لها تتمته ان العام مقدم على الخاص طبعا
فقدم هذا الباب ليوافق الوضع الطبع قوله لاشتمالها آه
كانه اراد انه يحصل من معرفة معروضات الامور العامة
معرفتها فلا اقل ان يذكر تقسيم المعلوم الى معروضات
طائفة منها فى مقدم مباحثها ولا يتوهم منه كون

كون المبادى امورا عامة لان معروضاتها ليست نفس
المشتقات بل ما يصدق هى عليه قوله اى ما من شانه آه
تستر المعلوم بذلك مع ان معلوم الله تع معلوم
بالفعل ليوافق ما ذكره المص فى تقسيم الحكماء واراد بالعلم
العلم بوجه ما فان المعلوم يشتمل المعدوم الذى لا كنه له
قوله اما ان لا يكون آه قدم العدمى على الوجودى
نظرا الى تقدم العدم على الوجود فان عدم الممكن
سابق على وجوده بالذات عند الحكماء وبالزمان عند
المتكلمين والمسبوقية الاولى عبارة عن الحدوث الذاتى
والمسبوقية الثانية عبارة عن الحدوث الزمانى كما سياتى
تحقيقه ان شاء الله تعالى قوله اى لم يتحقق بتعاليه وذلك
بان يكون الغير واسطة فى العروض لا فى الثبوت والا
يلزم ان يكون الاحوال اعراضا ولا يرد عليه انه يصدق

على السلوب لكونها متحققة بواسطة موصوفاتها فانها
واسطة في العروض اذ لهم ان يقولوا ان فيها سلب القيام
بها لا قيام السلب بها واطلاق الصفات على سبيل المجاز
لا يخفى ان الوجود عندهم حال فكان قائما بالموجود
اولا وبالذات وبنفسه ثانيا وبالعرض وهو غير معقول
ولو اعتبر التغاير بينه وبين نفسه لا يكون الواسطة
واسطة في العروض فان العارض فيها ليس متعددا
اصلا قوله وقولنا الموجود آه فيه اشارة الى ان هذا
القيد للبيان لا للاحتراز لان صفة المعدوم يخرج بقيد
لا معدومة وخص الذكر بصفة المعدوم ولم يذكر
صفة الحال لان ما يدل على امتناع قيام العرض بالعرض
يدل على امتناع قيام الصفة بالحال قوله والجواب آه
لو بني الاعتراض على المعنى المتبادر في جميع المذاهب

هب لا يندفع ذلك قوله فالمعلوم على رأيهم يفهم منه
ان التحقق عندهم مرادف للثبوت والكون مرادف
للوجود وان التحقق عندهم اعرف من الثبوت
والكون اعرف من الوجود مع انه قال شارح
المقاصد في شرح قولهم المعدوم شيء واراد بقوله
ما لا تحقق له في نفسه ما لا تحقق له في نفس الامر او ما
لا تحقق له باعتبار ذاته ففائدة قوله في نفسه على الاول
ادخال الاعتباري المحض في المنفي الممتنع وعلى الثاني ادخال
ما له تحقق بنوع فيه واراد بالممتنع ما يشتمل الممتنع العقلي
فاندفع ان المركبات الخيالية عندهم منفية وليست ممتنعة
ثم لما كان نقيض الثبوت النفي ونقيض الوجود العدم
كان نقيض الثابت المنفي ونقيض الموجود المعدوم
لان التناقض بين المصدرين يستلزم التناقض بين المشتقين

لا يندفع

والمعلوم ليس داخلا في مفهوم هذه المشتقات حتى يكون
نقيض الثابت اللامعلوم الذي له تحقق ونقيض المنفي
اللامعلوم الذي ليس له تحقق وهكذا لان الامر الخاص
ليس معتبرا في مفهوم المشتق وقسمة المعلوم اليها لا
يقتضي ذلك **قوله** تقسيمين اي تقسيمين ثنائيين
قوله لكن الاقسام آه هذا بالنظر الى التقسيم الاول واما
بالنظر الى التقسيم الثاني فالاقسام ثلثة الموجود والمعدوم
المنفي والمعدوم الثابت وكانه لم يقسم المعدوم الى الثابت
والمنفي لئلا يتوهم من اطلاق الثابت على الموجود كون
قسيم المعدوم قسما منه لكنه مندفع بان قسم المعدوم هو الثابت
الذي لا كون له اعني المعدوم الممكن وذلك لا يطلق على
الموجود **قوله** فظهر آه وظهر ايضا ان الكافي لا يعني على هذا
المذهب اعم من الموجود واخص من الثابت لتناوله للمحال في علم

وعدم تناوله للمعدوم الممكن **قوله** وعلى الثاني آه فذلك
لان المحقق متناول لهما فهو مرادف للثابت **قوله** ما يمكن آه
اعتبر امكان العلم ليشتمل علم الواجب وعلم الممكن وزاد الشارح
ولو باعتبار ليشتمل العلم بالواجب والعلم بالممتنع **قوله**
اما لا المحقق له آه ان تعلق قوله بوجه بالنفي فالمراد
منه المعدوم المطلق والا لاول اشتمل لاشتماله على المعدوم
المطلق والمعدوم الخارجي والذهني واوفق بتقسيمه
فان ظاهره يدل على مطلق الموجود والثاني ابعد عن
تداخل الاقسام لتعاكس الموجود والمعدوم بحسب الذهن
والخارج وانسب بتقسيم قسيمه فان المعتبر في موارد
التقاسيم الشيء المطلق لا مطلق الشيء لا يقال امكان
العلم يستلزم امكان التحقق والمعدوم الذي كان عدمه
المطلق ضروريا لا يمكن تحققه لانا نقول لا نسلم ان امكان العلم

حاصله ان استلزام امكان العلم لامكان التحقق ممنوع فان
المراد هيهنا بالعلم اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه فغاية ما لزم امكان
تحقق الوجه في الذهن لا امكان تحقق ماهية المعدوم المطلق فان المعلوم
في علم الشيء بالوجه الوجه حقيقة لا ذو الوجه ١٢ مولانا عبد الحكيم

يستلزم امكان التحقق فان الحاصل في الذهن عند علم
الشيء بالوجه هو الوجه دون الشيء فافهم قوله ولا
فهو الموجود الذهني آه فان قيل الصورة الحاصلة من الشيء
في الذهن موجودة ذهنية ومتمايزة عن ذلك الشيء
وعن الصورة الحاصلة منه في ذهن اخر بالهوية الشخصية
على ما يشهد به مبحث الوجود الذهني وقد تقرر عندهم
ان اختلاف الوجود يستلزم اختلاف التشخص وان الموضوع
من جملة المشخصات قلنا الصورة الحاصلة من حيث انها
مكتنفة بالعوارض الذهنية موجودة في الذهن
بوجود يحذو حذو الوجود الخارجي في ترتب الآثار
ومن حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية
موجودة في الذهن بصورتها بوجود لا يترتب عليه
الآثار وجاز ان يكون لشيء واحد وجود ان ذهنيان

ذهنيان باعتبارين كما سيأتي تحقيقه فالمراد ههنا
بالوجود الخارجي ما يشمل النحو الاول من الوجود
الذهني وبالوجود الذهني ما يختص النحو الثاني منه
وبهذا يظهر ان ما ذكره الشارح ههنا ليس على ما ينبغي
والجواب انه من قبيل قولهم قطع السكين
مع انه كما تراه ناظر الى القول بان مدرك الكليات
النفس ومدرك الجزئيات الحواس وهو بطريق الضرورة
ان المدرك ليس الا المشار اليه بانا وانت وان مالا
بذاته لا يشعر بغيره فتدبر قوله وبان الجزئيات آه
فان قلت الموجود الذهني ما ليس له وجود يترتب عليه
الآثار هذا المعنى يصدق على الجزئيات الحاصلة
في القوى الظاهرة فلا وجه لتقييد القوى بالباطنة
قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء يشبه ان يكون كل
هذا تأييد لحصول الصورة في الحواس الظاهرة حاصله ان الشيخ قال في طبيعيات
ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء

فان كان الادراك ادراكا لشيء مادي فهو اخذ
صورة مجردة عن المادة تجريدا ما فالحس باخذ الصورة
عن المادة مع لواحقها مع وقوع نسبة بينها
وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك
الاخذ قلت مدركات الحس الظاهر حال احساسها
انما تنطبع في الحس المشترك لا في الحس الظاهر والاحساس
انما هو له فانه ياخذ الصورة عن المادة حال كونها
عند الحس الظاهر فاذا زالت تلك الحالة بطل ذلك الاخذ
وتحصل الصورة في الخزانة اي في الخيال ولك ان تقول
المراد بالهوية ههنا هوية يمتنع بها فرض الاشتراك
على وجه الاجتماع والبدلية وهوية الجزئيات المرتسمة
في القوى يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع
دون البدلية الا ترى ان البيضة الحاصلة في الخيال

قوله ولك اه الظاهر ان هذا جواب عن النقض المذكور في الشرح كما يدل عليه ظاهر الحاشية المنهية حيث قال فيها حاصل الجواب ان المراد بالهوية الشخصية في تعريف الموجود الخارجي هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع والبدلية والجزئيات الحاصلة في الحواس الباطنة يجوز اشتراكها على وجه البدلية وان امتنع على وجه الاجتماع فعلم ان الموجود الذهني قسمان احدهما ان لا يكون له هوية اصلا وهي الكليات الحاصلة في العقل والثاني ان يكون له هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه الاجتماع فقط وهي الجزئيات الحاصلة في الحواس الباطنة انتهى مولوي ...

في الخيال انما تنطبق على كل من البيضات العينية على سبيل
البدل بحيث يجوز العقل ان يكون هي هي وهكذا
ساير الصور الخيالية والوهمية ينطبق على الافراد
العينية والفرضية كما يظهر بالتامل الصادق وتفصيله
ان مدركات الحس الظاهر بوجودها في الخارج ومقارنتها
للمادة ولواحقها تلحقها هوية يمتنع بها فرض الاشتراك
على وجه الاجتماع والبدلية والصور الحاصلة في الحس
الباطن لكونها مجردة من المادة وعوارضها تجريدا
ناقصا تلحقها هوية يمتنع بها فرض الاشتراك على وجه
الاجتماع دون البدلية والصورة الحاصلة في العقل
لحصولها فيه تلحقها هوية يمتنع بها فرض صدقها على غيرها
ولكونها مجردة عن المادة ولواحقها تجريدا تاما
يمكن فرض اشتراكها على وجه الاجتماع والبدلية

اللينا والتى قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني

ههنا وجود ذهني لا يحذ وحذ والوجود الخارجي

في ترتب الآثار وهو لا يصدق الا على ما يصح فيه

نحو من الاشتراك فتامل ولا تغفل قوله وبان

المدرك آه ولا يخفى ان المحاذ في الخارج بماهيته

وهويته لا ينحاز في تحققه الخارجي بماهيته وهويته

تنضم اليها في هذا التحقق سواء كانت الهوية خارجة

عن الحقيقة الشخصية كما ذهب اليه المحققون حيث

ذهبوا الى ان الاختلاف بين الكلي والجزئي بحسب الادراك

دون المدرك او داخلة فيها كما ذهب اليه غيرهم حيث

ذهبوا الى ان التشخص جزء عقلي للتشخص مع انه من

البين ان للموجود في الحواس هوية مغايرة لهوية

الموجود في الخارج ضرورة ان اختلاف الوجود يستلزم قوله

يستلزم اختلاف التشخص قوله وكل ذلك تعسف آه

وذلك لان المتبادر من قوله ان المحاذاة آه تغاير

المميزين بالذات وكون الموجود الذهني غير منحاز

بهوية تنضم الى الماهية في اي طرف كان قوله اما

ان لا يقبل العدم آه اراد بالعدم العدم المطلق

فلا يشكل بالزمان حيث لا يقبل العدم اللاحق

لذاته قوله واظهار آه فيه مسامحة لان الامكان

سلب الضرورة الناشئة عن الذات لا سلب الضرورة

الناشئ عنها ضرورة انها يجامع الوجوب بالغير

والامتناع بالغير الا ان يقال سلب الضرورة الناشئة

عن ناش عنها بان يجعل السلب محمول سالبة

المحمول لكن الخارج عن الحصر العقلي هو السلب البسيط

بل ليس ههنا انتفاء فان الامكان سلب الضرورة

اللهم بالنظر الى الذات وهو يدل على الا
ستلزام دون الاقتضاء وعلى كل تقدير
لا يلزم من سلب المقيد لسلب المقيد وسياق
تحقيقه في مقامه قوله وهو اي الملك للاثر
المشهور ان الموجود الخارجي ينقسم الى الجوهر
والعرض والحق ان المنقسم اليهما هو الموجود
في نفس الامر مطلقا لان العدد والنسب اعراض
وليست موجودة في الخارج على ما ذهب اليه
المحققون والقول بان عدها من الاعراض
من قبيل المسامحة تشبيه للامور الذهنية
بالامور العينية وبان الجوهر والعرض قيد المقسم
لا نفسه تكلف فان قيل فح يلزم ان يكون الامور
العامة اعراضا لكونها اوصافا موجودة في

في نفس الامر مع انهم لم يعدوها منها قلنا
التركيب العقلي معتبر فيما ينقسم اليه المقولات
ضرورة ان المقولة عبارة عن الجنس العالي المركب
الامور العامة خارجة عنه لكونها بسائط ذهنية
مع ان موصوفاتها ليست بموضوعات لها لان
الشيء لا يقوم وجوده مثلا لاستحالة تقدم
الشيء على نفسه فتامل قوله اي في محل
يقومه آه اي في محل يقوم ذلك الحال من حيث
العموم والخصوص فالمادة التي هي محل الصورة
يتقوم ما حل فيها من الاعراض القائمة بها
من حيث العموم والخصوص لكن لا يقوم الحال
الذي هو الصورة بهاتين الحيثيتين فان
الصورة الحاصلة المطلقة لا يحتاج الى الهيولى

بل الهيولى يحتاج اليها فالهيولى مادة للصورة
وموضوعة للاعراض القائمة بها وذلك لان
الصورة ليست محتاجة اليها من حيث هي بل محتاجة
اليها من حيث الخصوص بخلاف العرض فانه من حيث
هو محتاج الى المحل المطلق ومن حيث الخصوص
محتاج الى الخاص والسر فيه ان العرض طبيعة نا عتية
محضة والصورة طبيعة مستقلة من حيث هي
وغير مستقل باعتبار العوارض فتامل **قوله**
وهو المادة آه المادة ههنا اعم من الهيولى فان
محل الصورة الجوهرية المعدنية هو المركب من
العناصر الاربعة كما صرح به بعض المحققين فما
اورد على تعريف الموضوع بالمحل المستغنى عن
الحال بان محل الصورة المعدنية هو المادة العنصرية

العنصرية وهي غير محتاجة اليها لا في الوجود ولا في التحصيل
النوعي لانها قبل فيضانها كانت متحصلة بصورة
عنصرية ساقط لان محلها هو المركب الممتزج من
العناصر الاربعة وهو قبل الصورة المعدنية ليست
متحصلة بصورة **قوله** والموضوع والمادة آه للز
بالتباين ما يشتمل التباين الجزئي لما مر **قوله**
اما ان لا يكون آه اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين
امر موهوم وعند جمهور الحكماء امر موجود مع اتفاقهم
على انه غير متناه في طرف الماضي واما عند اهل التحقيق
فهو موجود متناه في هذا الطرف وحكم الوهم بلا
تناهيه كحكمه بلا تناهي المكان فكما لا عبرة لحكمه بلا تناهي
المكان كذا لا عبرة بحكمه بلا تناهي الزمان فالقديم الزماني
عند جمهور المتكلمين والحكماء هو الموجود المستمر في الازمنة متمادية

الزمان الغير المتناهي في طرف الماضي فلا يقف وجوده

عند حد من ذلك الامتداد بان يكون قبله العدم

وعند المحققين هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا

بعدم في الواقع هذا وتحقيقه يقتضي مقاما اوسع من ذلك

قوله والحادث آه لم يقسم القديم الى هذه الاقسام

ولم يذكر فيها محل المتحيز بالذات الذي هو الهيولى وحال

المتحيز بالعرض الذي هو العرض القائم بالعرض لان

المتكلمين كلهم جازمون بامتناع محل المتحيز بالذات

وحال المتحيز بالعرض وكذا بامتناع القديم المتحيز

بالذات والقديم الحال فيه بخلاف امتناع الجوهر

المجرد فان بعضهم لم يجزم به بل بعضهم جزم بوجوده

قوله فانه قابل للاشارة آه اراد بالتبعية كون

الجوهر واسطة في العروض بان يكون الاشارة الى ما حل

بالذات وللاعراض القائمة به بالعرض بان يتعين
الاشارة الى الواسطة اي الجوهر اولا وبالذات
والى ذي الواسطة اي العرض ثانيا وبالعرض

متعلقة بالجوهر اولا وبالذات وبالعرض ثانيا

وبالعرض وتفصيل المقام ان للاشارة الحسية

ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي هو فعل المشير

اي تعيين الشيء بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر

وهو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير الى المشار

اليه وقد فصل الشارح في محله والثالث تعين

الشيء بالحس بانه هنا او هناك وهذه المعاني

حاصله ان المعاني الثلث المذكورة للاشارة الحسية كلها مشتركة في انها لا تقتضي
كون المشار اليه محسوسا بالذات اذ معنى الاشارة على
ارادة المشير حين قصد التعيين ومن البين ان
القصد متعلق بكل من المحسوسين اي المحسوس بالذات
والمحسوس بالعرض فيصح الاشارة اليهما ايضا ١٢ ظهور الله

بعد اشتراكها في انها لا يقتضي كون المشار اليه

بالذات محسوسا تفترق بان الاول والثاني لا يجب

ان يتعلقا اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض

وثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه

اولا بل بان يتوجه المشير اليه اولا فكل من الجوهر

والعرض يتعلق التوجه اليه اولا فكذا ما هو تابع

يقبل الا

له منهما والثالث أن يتعلق اولا بالجوهر وثانيا
بالعرض فانهما وان كانا بالتوجه المشترك لكن التوجه
بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولا
الا بما له مكان بالذات وبهذا يندفع ما يتراءى
من وروده من ان الاشارة فعل المشير فهي تخييل
الامتداد لا نفسه وان قابل الاشارة الحسية
بالذات هو الاعراض القائمة بالجسم من الالوان
والسطوح لا الجسم فانه محسوس بالعرض والالوان
والسطوح القائمة محسوسة بالذات وان ماذكره
الشارح ههنا مناف لما ذكره في بحث الحلول من ان
الاشارة قد تكون الى النقطة والخط والسطح
بالذات والى محالها بالعرض فافهم واستقم قوله
وماذكره آه بل لا حلول عند المتكلمين سوى ذلك

ذلك الا ترى انهم لا يطلقون الحلول على قيام
الصفات بالواجب تع قوله فلا يتجه آه وكذا لا يتجه
عليه النقض بالاطراف المتداخلة لانها ليست متحيزة
بالذات وايض المراد باتحاد الاشارة اتحادها
بحسب وجود الحال والمحل على ما ينساق اليه الذهن
وهو في الاطراف المتداخلة بحسب التداخل مع ان
المتكلمين لا يقولون بها قوله فالاولى ان يفسر آه
في هذا التفسير شك مشهور وهو انه ان اريد به
ما يصح حمل النعت على المنعوت مواطاة فبطلانه
ظ ضرورة ان العرض مثل السواد لا يحمل على
الجسم مواطاة وان اريد به ما يصح حمله عليه بواسطة
ذو فيرد اختصاص المال بصاحبه بل المعروض بعارضه
واجاب عنه بعض المحققين بما حاصله ان المراد به

ان يكون المختص وصفا للآخر ومحمولا عليه بواسطة
ذو ولذاته لا بسبب امر آخر كالسواد فانه لذاته محمول على
الجسم بتوسط ذو بخلاف المال فانه محمول على المالك
للاضافة التي هي التملك بل المحمول في الحقيقة هو التملك
دون المال فان المالك هو ذو تملك بالمال وانت
تعلم ان الاختصاص الناعت على طريق الوصف
يأبى عنه اذ ح لا يكون المختص وصفا للآخر لذاته مع
انه على ذلك التقدير لا يصدق على حلول الصفات
المشتقة في موصوفاتها فالاولى ان يقال المراد بالاختصاص
الناعت اختصاص به يصير احدهما نعتا للآخر بنفسه
لا باعتبار امر آخر والمراد بالنعت ما يتصف به الشيء
مواطاة او اشتقاقا فالسواد مثلا له اختصاص
بالجسم به يصير نعتا له بنفسه بخلاف المال اذ ليس له

اختصاص بالمالك كذلك وبهذا يظهر ان العرض
اعم من العرضي والمشتقات وما في حكمها اعراض
كما يلوح اليه ما نقل من المعلم الاول فافهم فانه مع
وضوحه لا يخلو عن دقة **قوله** ولا بد آه تحقق
الغير في الحادث من غير تحققه في الباري تع لا يكفي
في امتيازهما اذ على تقدير اعتبار عدمه يلزم اعتباره
وعلى تقدير عدم اعتباره يلزم صدق الباري على
الحادث **قوله** فيلزم التركيب آه التركيب من الوصف
غير معقول فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه بل
هو راجع الى اجتماع النقيضين **قوله** او حدوث
كلفظة او لمنع الخلو لا لمنع الجمع **قوله** فقيل انه آه
الظ ان القائل ببداهة تصور الوجود اراد به المعنى
الانتزاعي المصدري والقائل بكسبيته وبامتناعه

اراد به منشأ الانتزاع و الوجود الحقيقي فان
الوجود يطلق على هذين المعنيين **قال الشيخ**
الرئيس في الهيات الشفا لكل امر حقيقة هو بها هو
فللمثلث حقيقة انه مثلث وللبياض حقيقة انه
بياض وذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص
ولم يرد به معنى الوجود الانتزاعي وهو المعنى
المصدري فان لفظ الوجود يدل على معان كثيرة ولا شك ان
تصور الوجود الانتزاعي بالكنه بديهي ضرورة ان كنهه
ليس الا ما يرتسم في الذهن عند انتزاعه عن الماهيات
وفهم من الالفاظ الدالة عليه اذ لا معنى بكنهه غيره
وتصور الوجود الحقيقي بالكنه ممتنع او كسبي فانه
الكان حقيقيا واجبا بذاته فتصوره ممتنع
والا فكسبي ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكنه

بالكنه لا يمكن تعريفه بالرسم اذ بعد تصوره بالكنه
لا يقصد تصوره الا بوجه آخر فلا يكون المعرف
في الحقيقة ذلك الشيء فلا يكون التعريف تعريفا له
بل يكون المعرف هو الشيء الماخوذ مع الوصف والتعريف
تعريفا له فعلى تقدير ان يكون تصور الوجود بالكنه
بديهيا لا يمكن تعريفه الا تعريفا لفظيا فتامل ولا تغفل
قوله وهذه الوجوه آه اورد عليه ان الوجود اذا حصل
في النفس من غير كسب ثم التفت الى كيفية حصوله عرف
بمجرد الالتفات انه حصل بغير كسب فاي حاجة الى الاستدلال
واجيب عنه بانه قد يحصل صورة في النفس ولا
يلتفت الى كيفية حصولها وهكذا يحصل صورة
اخرى حتى تكثرت الصور وتطاولت المدة فالتبس
على النفس كيفية الحصول في البعض فاحتاجت الى الا

ستدلال وانت خبير بان الوجود لو كان نظريا
كان تصورا بالكنه الذي هو حده مع تغاير بينهما
ولكان بديهيا كان تصوره تصور كنهه الذي هو نفسه
من غير تغاير بينهما فبعد حصوله في النفس لا اشتباه
في بديهيته ونظريته او يلزم من حصول الشيء من غير
النظر كونه بديهيا فان البديهي ما لا يمكن حصوله
بالنظر لا ما يحصل بغير النظر اذ رب ما يحصل النظري
بالحدس وتحقيق ذلك انه عرف النظري بما
يتوقف حصوله على النظر والبديهي بما لا يتوقف
حصوله عليه والمراد بالتوقف الترتب لا الاحتياج
لان صاحب القوة القدسية يعلم المطالب كلها بالحدس
والمراد بالحصول في تعريف النظري يحتمل الحصول
المطلق ومطلق الحصول وفي تعريف البديهي لا يحتمل

لا يحتمل الا الحصول المطلق على ما يقتضيه التقابل
بين النظري والبديهي فالنظري يترتب على
النظر وغيره والبديهي لا يترتب على النظر اصلا
لا يقم كثير من البديهيات كالمحسوسات والحدسيات
يمكن ان يحصل بالنظر لانا نقول المحسوسات هي
القضايا يحكم العقل بها بواسطة احدى الحواس
والحدسيات هي القضايا يحكم العقل بها بواسطة
الحدس لمشاهدة القرائن والذي حصل بالحواس
او بالحدس بعد مشاهدة القرائن لا يمكن ان يحصل
بالنظر وبهذا ظهر ان ما اشتهر بين المتاخرين
ان البديهية والنظرية يختلفان باختلاف الاشخاص
والاوقات ماول او مردود فعليك بالتامل
الصادق قوله لان المطلق آه المقيد على وجهين

الاول الطبيعة الماخوذة مع القيد بان يكون كل
من القيد والتقييد داخلا ويقال له الفرد والثاني
الطبيعة المضافة الى القيد بان يكون التقييد من حيث هو
تقييد داخلا والقيد خارجا ويقال له الحصة وكذا
للمطلق على وجهين الاول الطبيعة من حيث الاطلاق
ويقال له الطبيعة المطلقة والثاني الطبيعة من حيث
هي ويقال له مطلق الطبيعة والمراد بالمقيد والمطلق
ههنا الحصة ومطلق الطبيعة قوله وهو متصور آه
لا يتم التصور والبديهة مختصان بالعلم الحصولي
وعلم النفس بوجودها علم حضوري لما تقرر عندهم
ان علمها بذاتها وبصفاتها ليس بحصول الصورة لانا
نقول الوجود امر اعتباري وانتزاعي ولا بد
في الانتزاع من ان يحصل صورة المنتزع في الذهن

الذهن فعلم النفس بوجودها علم حصولي والمراد
بالصفات في قولهم علم النفس بذاتها وبصفاتها علم
حضوري هي الصفات العينية ثم لا يخفى ان معنى تصور
كنه الشيء تمثله بنفسه في الذهن سواء كان على
وجه التفصيل او على وجه الاجمال فجزء المتصور بالبديهة
لا يلزم ان يكون متصورا فضلا عن ان يكون بديهيا
فالاولى ان يقال اذا كان المقيد بديهيا فالمطلق
بديهي وما قيل انه لا بد في تصور كنه الشيء من
تصور اجزاءه الاولية او تصور اجزائه بالغة ما
بلغت ساقط الا ترى ان الوجه في تصور الشيء
بالوجه معلوم بالذات ومقصود بالعرض فتصور الوجه
في هذا التصور تصور كنه الوجه لا تصور الوجه
بالكنه او بالوجه والا لكان المقصود بالعرض

مقصودا بالذات والمعلوم بالذات معلوما بالعرض

فی قصد واحد وبتصور واحد وبه یعرف الفرق

ما بین علم الشیء بالکنه والعلم بکنه الشیء وبه یظهر

ان لا علم فی الحقیقة الا العلم بکنه الشیء هذا ولعله

یحتاج الی لطف القریحة **قوله** فلا بد من الانتهاء

آه حمل الدلیل علی الموصل المطلق المتحقق فی ضمن

الموصل التصوری بعید ولا ینطبق علیه ما ذکره

المص فی الجواب الا بالتکلف وابعد منه حمل قوله لکن

دلیل من شأنه التبیین علی ما حمل واما حمل التصور

علی التصور المطلق المتحقق فی ضمن التصدیق

وحمل وجودی علی انا موجود علی ما قیل فبعید

ویأبی عنه **قوله** فی الجواب انا لا نسلم آه وتطبیقه

علیه تکلف فالاولی فی توجیه الکلام ان یجعل التنزل

التنزل تنزلا الی التزام کسبیة تصور وجودی

المستلزم لکسبیة التصدیق بانا موجود علی زعم

المستدل فکانه قال اذا تنزلنا عن کون وجودی

بدیهیا وقلنا بکسبیة التصدیق بانا موجود فلا بد

من الانتهاء الی دلیل یلزم من وجوده ثبوت وجودی

قوله فلا اشکال آه لکن فی قوله والوجود جزء من

وجوده اشکال لان المحمول فی انا موجود هو الموجود

المطلق **قوله** بل لا بد من آه نظر لان الکلام

فی وجود الشیء فی نفسه دون وجود الشیء

لغیره وهما متغایران بحسب الحقیقة لان الاول مستقل

بالمفهومیة والثانی غیر مستقل بالمفهومیة والاول

متعلق التصور والثانی متعلق التصدیق وجوابه

ان وجود الشیء للشیء علی معنیین الاول وجود

الشيء لغيره بان يكون في نفسه ويكون محمولا عليه
ومستقلا بالمفهومية و وجود الاعراض من هذا
القبيل والثاني وجود الشيء لغيره بان يكون رابطا
بين الموضوع والمحمول وهو غير مستقل بالمفهومية
والمراد ههنا المعنى الاول كما يدل عليه ما ذكره
في الجواب قوله فلعله اراد آه هذا التوجيه مع
بعده لا يلائم ما ذكره المص في الجواب ويقرب
من التنزل الاول ولذلك يرد عليه ما اورد
على التنزل الاول قوله لان السلب آه اراد بالوجودي
ما لا يكون السلب جزء المفهومية والا كما متعلقا به
وبالعلم بوجوده العلم التصوري فلا يتجه
عليه ان بديهة التصديق بوجود الشيء لا يستلزم
بداهة تصور وجوده نعم يتجه عليه انه ان اريد

ان اريد بالوجود الوجود الخارجي فالوجودي
بمعنى المذكور لا يلزم ان يكون موجودا خارجيا
وان اريد به مطلق الوجود خارجيا كان او ذهنيا
فالسلب موجود ذهني قوله وانه لا يستدعي آه
بل لا يستدعي تصور الطرفين باعتبار ما لا تصوره
وجوديا باعتبار ما فانه ليس طرفا كما اشرنا
اليه قوله كما ان آه فيه ان علم النفس بذاتها
علم حضوري لكنها حاضر عندها على وجه
الاجمال بديهي الاكتساب والتفصيل في العلم
بالكنه غير لازم كما عرفت قوله واذا كان آه
بل تصور الكل بوجه ما لا يستلزم تصور الجزء
بوجه ما فبل تصور وجوديه بوجه ما لا يستلزم
بديهة تصور الموجود المطلق بوجه ما وفيه ما فيه

قوله بل لا يستدعي آه هذا على الكنه حاصله الظاهر انا موجود لا يستدعي تصور وجودي اصلا لا بالكنه ولا باعتبار بل لا يستدعي الا تصور الطرفين مولوي ظهور الله رحمه الله

قوله موجود ذهني يعني اذا كان مطلق الوجود موجودا في السلب فلا حاجة في الاستدلال الى الاستعانة بالمفهوم الوجودي بالمعنى المذكور بل يكفي الاستعانة بوجود المفهوم مطلقا مولوي محمد معين الدين دام افضاله

قوله والتفصيل هذا دفع دخل مقدر وجوابه لو كان العلم بكنه النفس معلومة لم يقع النزاع في اثباتها وتركيبها وتجردها وماديتها حاصل الدفع ان تفصيل الاجزاء في علم الشيء ليس بلازم فالعلم الاجمالي كاف بعلم بالكنه مولوي

لان الامر في المقيد والمطلق ليس كذلك قوله
وليس يلزم آه انت تعلم ان الكلام في الوجود
بالمعنى المصدري الانتزاعي فهو كسائر المعاني
المصدرية لا يتحصص الا بالاضافات والتقييدات فحقيقته
ليس الا مفهومه وحقايق افراده ليست الا مفهوماتها
كيف ولو كان مفهومها عارضة لحقايقها لكانت
محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول
يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني
يستلزم حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه
وما ظن ان الوجود مقول بالتشكيك فعلى
تقدير ان يكون افراده حصصا ويكون الوجود
المطلق نوعا لها كما هو شان الكلي بالنسبة الى الحصة
يلزم ان لا يكون مقولا بالتشكيك لان

المشكك عندهم ليس الا الموجود بالنسبة الى افراده دون الوجود بالنسبة الى حصصه مولوي ظهور الله رحمه الله

فان التشكيك لا يجري في الذاتيات فليس
بشيء لان المقول بالتشكيك كما صرح به كثير
من المحققين هو الموجود بالنسبة الى افراده
لا الوجود بالنسبة الى حصصه فافهم قوله
الشيء اما موجود آه فان قلت قد اثبت قوم
من اهل النظر واسطة بين الموجود والمعدوم
وسموها حالا فلا يكون هذا التصديق بديهيا
قلت انهم خصصوا قسما من الموجود او المعدوم
باسم الحال فانها عندهم صفة لها تحقق
بتبعية الغير فان كان التحقق التبعي وجودا
حقيقة فهي موجودة والا فمعدومة فان
قيل هذا الدليل يدل على بداهة جميع التصورات
فان التصديق بالتنافي بين كل شيء ونقيضه

ضروري قلنا نحن نستدل على بديهية الوجود
ببديهية هذا التصديق بجميع اجزائه ولا نسلم
ان التصديق الاخر بديهي كذلك مع ان هذا
الدليل منسوب الى الامام وهو قائل ببديهية جميع
التصورات قوله وكذا يتوقف آه التغاير كون كل
من الشيئين غير الاخر ويقابله العينية ولا
ثنينية كون الطبيعة ذا وحدتين ويقابلها
كون الطبيعة ذا وحدة او وحدات فالتغاير ليس نفس
الاثنينية بل تصوره ليس مستلزما لتصورها فهذا
التصديق لا يتوقف على تصورات هذه الامور
ولا يستلزمها نعم يتوقف على تصور مفهوم
الشيء الذي ردد بين الوجود والعدم والتنافي الذي هو
متعلق ذلك التصديق فيكون تصورها بديهيا
قوله

قوله اي هذا التصديق آه اراد بالتصديق
المصنف مراد التصديق على المذهب المنسوب الى الامام
فالاول بديهي بالعرض والثاني بديهي بالذات
والتغاير بينهما اعتباري فان المعنى الحاصل في
الذهن من حيث هو مع قطع النظر عن الغير
معلوم وقضية ومن حيث انه صورة حاصلة
في الذهن علم وتصديق اعلم ان التصديق
على مذهب الجمهور ايضا متعلق بمعنى القضية لكن
من حيث انها معنى مجمل لا بالنسبة الجزئية ولا لغيرها
من الاتصال والانفصال على ما هو المشهور فانها
غير مستقلة بالمفهومية ومتعلق التصديق يجب
ان يكون مستقلا بها كما يشهد به الفطرة السليمة
لا يقال معنى القضية ايضا غير مستقلة لاشتمالها

على النسبة التي هو غير مستقلة لانا نقول الا
ستقلال وعدمه صفة الملاحظة ويختلف
باختلافها فاذا لوحظ معنى القضية ملاحظة
اجمالية كان مستقلا واذا لوحظ ملاحظة تفصيلية
كان غير مستقل بالمفهومية والتصديق انما
يتعلق به باعتبار الاول وهكذا ينبغي ان يفهم
معنى الفعل فان معناه الاجمالي مستقل بالمفهومية
يحلله العقل الى الحدث والزمان والنسبة الى الفاعل
المعين فما اشتهر انه مستقل بالنظر الى المدلول
التضمني دون المطابقي كلام ظاهري فتامل قوله
او تصور احدهما آه هذا على سبيل التوسعة
والا فكسبية الوجود يستلزم كسبية العدم فانه عبارة
عن سلب الوجود قال الشيخ في التعليقات السلب يحمل

يحمل العدم ولا ينعكس قوله مثلا آه الحاصل انه
يختلف البديهية والنظرية باختلاف العلم الاجمالي
والتفصيلي فاستدل ببديهية الصورة العلمية
الاجمالية الكلية البديهية المتعلقة بالمقدمة
القائلة بان تصور كل جزء من اجزاء هذا
التصديق بديهي على الصورة العلمية التفصيلية
الشخصية المتعلقة بان تصور الوجود بديهي
وذلك ان تجعل الصورة التي يستدل بها صورة
شخصية فنقول هذا الحكم بديهي حاصل لمن لا يقدر
على الكسب وهو يتوقف على تصور الوجود فهذا
ايضا بديهي قوله انه يكفي آه فيه انا نحكم بالتنافي
بينهما بالوجه الذي نتصورهما به وهذا الوجه ليس مغايرا
لهما الذي هما متنافيين لذاتيهما فليتامل قوله

والوجود بسيط آه المراد بالبساطة الذهنية

والمراد بالاجزاء في الدليل الاول الاجزاء الذهنية

وحاصله الترديد الحاصر بين ان يكون جزء الوجود نفس

مفهومه وبين ان لا يكون قوله فيكون الجزء آه

فلا يكون الكل كلا ولا الجزء جزءا وايضا يلزم

كون الشيء لنفسه وتركبه من الاجزاء الغير المتناهية

قوله والا آه اي وان لم يحصل عند الاجتماع امر

زايد ولم يكن هذا الامر الزائد وجودا فلا وجود

هناك فالوجود ليس هذه الاجزاء وحدها ولا مع

الامر الزائد عليهما وهذا التفسير اولى من تفسير

الشارح كما لا يخفى ثم الامر الزائد اما

ان يكون عارضا لها او معروضا لها او عارضا

معها لمعروض واحد ومعروضا معها لعارض

لعارض واحد او لا يكون بينهما علاقة العروض

اصلا والاحتمال الاول اقرب لان الظاهر ان

الامر الزائد هيئة اجتماعية والاحتمال الثالث

والرابع والخامس بعيد على هذه الاحتمالات

يكون التركيب في امر اجنبي والاحتمال الثاني

والرابع مختل اذ لا يتصور حصول العارض

قبل حصول المعروض ووحدة العارض وتعدد

المعروض وصرح بالاحتمال الاول واشار

الى الاحتمالات الاخر فكانه قال يكون عارضا

لها في صورة ومسببا من اجتماعها في صورة

اخرى كما يدل عليه قوله قدس سره فيكون

التركيب في فاعل الوجود او قابله قوله فيكون

الكل آه اعلم ان عروض الشيء لنفسه على ما ذكر

جائز ومستحيل فالجائز ان يكون بينه وبين
نفسه تغاير اعتباري كما في الوجود المطلق
والامكان العام والكلية والمفهومية فان العارض
فيها حصة من المعروض والمستحيل ان لا يكون
بينهما تغاير واللازم ههنا هو الضرب
المستحيل لانه يلزم ان يكون جزء الوجود من حيث
انه جزء عارضا ومعروضا لنفسه ثم لا يخفى
ان المقصود من هذا الدليل والدليل الذي
ذكره بعده نفي الاجزاء الخارجية ليحصل منه
نفي الاجزاء الذهنية بناء على القول باستلزام
التركيب الذهني للتركيب الخارجي اذ لا يلزم
من اتصاف الشيء بامر اتصاف جزئه الذهني
فان الجسم مثلا متصف بالسواد ولا يتصف

بقابض

بقابض البصر الذي هو جزء ذهني له ولكن لا
استحالة في عدم تقدم الجزء الذهني على الكل
لاتحاده معه ذاتا ووجودا فتدبر قوله فيلزم
اجتماع النقيضين آه توجيهه ان المقصود اثبات
بساطة الوجود المطلق والترديد انما هو في
اتصاف جزئه بالوجود المطلق واتصاف جزئه بالعدم
المطلق فالوجود المطلق لكونه موجودا ذهنيا
يصدق عليه الموجود المطلق وعلى تقدير ان يكون
جزئه معدوما مطلقا يصدق عليه المعدوم
المطلق ضرورة ان الجزء اذا كان معدوما
مطلقا كان الكل معدوما مطلقا قوله فليس
لجزء آه فان قلت ان اريد بالمعية والبعدية
والقبلية ما هو بالزمان فالجزء لا يجب ان يتقدم

على الكل اصلا وان اريد بها ما هو بالذات
فالجزء ليس مقدما على الكل بحسب الوجود بل بحسب
الذات ولا لكان المركب من جزئين مركبا من اربعة
اجزاء **قلت** الجزء مقدم على الكل بالذات بحسب
وجوده ضرورة ان الجزء من حيث هو جزء لا يكون
مقدما الكن لا بان يكون الوجود قيدا للجزء بل
بان يكون شرطا لجزئيته **قوله** فالوجود محض
آه فيلزم حصول الشيء من اللاشيء المحض فان
الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق والعدم المطلق
كما مر فلا تغفل **قوله** ولا اعرف من الوجود آه
المراد باعرفية الوجود اعرفيته بالكنه لا بالوجه
والا لكان هذا الكلام مناقضا لنفسه فان الوجه
اعرف من ذي الوجه ولا يخفى انه لو ثبت اعرفيته

الوجود مما عداه لكان سائر المقدمات المذكورة
في اثبات بديهته لغوا والحق ان ما ذكره في ابطال
الرسم مقدمات خطابية **قوله** فان وجود كل شيء
آه قد سبقت منا اشارة الى منع المستدل في
الشق الاول من الدليل الاول على بطلان
تحديد الوجود انه لو كان جزءا من الوجود نفس
مفهومه وعين ماهيته لزم مساواة الجزء للكل
في المفهوم والماهية ولا شك في اللزوم فان
المفروض عينية مفهوم الوجود لجزء لا يصدق عليه
وكذا في بطلان اللازم فان الكلام في نفي
الجزء العقلي واستحالة مساواته مع الكل في المفهوم
والماهية ظ فلا يمكن الجواب الا على القول
بتعدد مفهوم الوجود فانه اذا قيل بوحدة

مفهومه وفرض انه عين جزء يلزم هذا الا
ستحالة سواء كان هذا المفهوم ذاتيا او عرضيا
فما اختاره قدس سره في الجواب محل نظر نعم ان كان
الاختلاف في بديهية الوجود وكسبيته متفرعا على
كونه مفهوما واحدا مشتركا يتعين الجواب باختيار
الشق الثاني وتحقيق المقام ان الترديد في الدليل
ان كان بالنظر الى المفهوم كما هو الظاهر فالجواب
يتعين باختيار الشق الثاني كما عرفته وان كان
بالنظر الى الصدق فالجواب يتعين باختيار الشق
الاول كما ذكره الشارح نعم لانه لابد في الاجزاء
العقلية من صدق المركب على كل منها فان لم
يصدق الوجود على اجزائه لا يكون الاجزاء اجزاء
فلا يصح الجواب بان الامر الزائد هو المجموع ولا

ولا يرد النقض بالسكنجبين فان الكلام في الاجزاء
التي يجب ان يصدق المجموع على كل منها فبهذا
ظهر ان الاولى ان يجاب عن هذا الدليل بالترديد
ثم اذا اثبت كون الوجود ذاتيا لما تحته كما افهمنا
البرهان عليه لم يستقم عليه برهاننا اخر وكان
الترديد في الدليل بالنظر الى صدق قوي الدليل
ولم يمكن الجواب عنه اصلا هكذا ينبغي ان يفهم
هذا المقام قوله وذلك الامر آه اعلم ان للمجموع
ثلثة معان الاول الاجزاء من غير ان تعتبر
هيئة وحدانية اي الكثرة المحض والثاني الاجزاء
مع الهيئة الوحدانية والثالث الاجزاء من حيث
انها معروضة لها والمراد ههنا هو المعنى الثالث
لان المعنى الاول نفس الاجزاء وليس امرا زائدا

عليها والمعنى الثاني اجزاء لا ينحصر في هذه الاجزاء
بل يعتبر معها امر اخر وبهذا التقدير يظهر ان
الكل بالمعنى الاول نفس الاجزاء وبالمعنيين
الاخيرين مغائر لها ثم النظر الدقيق يحكم بانها
مستلزمة له لان العدد حقيقة ليست محض
الوحدات بل يعتبر معها هيئة وحدانية بان يكون
داخلة فيها او عارضة لها فكذا معروضه ليس
محض الاحاد بل يعتبر معها هذه الهيئة ولا شك
ان الكثرة يستلزم العدد فكذا معروضها يستلزم
معروضه جدا فتامل قوله او نقول آه لا يخفى
ان بين الصورتين بونا بعيدا لان في الوجه يلزم
اما عروض الشيء لنفسه المستحيل او اجتماع
النقيضين المستحيل وفي الثاني لا يلزم شيء منهما

منهما قوله انما المحال آه بل هذا ايض ليس بصحيح
على الاطلاق فان الجزئي لا جزئي واللامفهوم
مفهوم ولنا في هذا المقام تحقيق ستطلع عليه
انشاء الله تع قوله غاية ما في الباب آه بل غاية
ما في الباب ان جزء الوجود اذا كان معدوما
مطلقا كان الوجود ايض معدوما مطلقا وقد
عرفت انه مستحيل قوله وليس المراد آه حمل الوجود
عند الشيخ الاشعري حمل اولي او حمل متعارف
ذاتي وعند غيره حمل بالاشتقاق قوله وقد عرفت
الخ فيه مسامحة لان المذكور فيما سبق هو ان
بديهة الوجود متفرع على كونه مفهوما واحدا في المقام
واضح قوله لا يتصف آه فيه ان الكلام في الاتصاف
بالوجود والعدم بالمعنيين المتقاربين ولا تعقل

بمحال
ايراد على الشارح بان ما قاله من استحالة احد النقيضين
بالاخر مواطأة ليس بمحال مطلقا فان هذا المحال يأتي في بعض
المواد كالجزئي واللامفهوم حيث يقال الجزئي لا جزئي
فان مفهوم الجزئي لما يصدق على زيد وبكر وعمر بما يكون
صادقا على كثيرين فلم يكن جزئيا بل صار كليا وكذا حال
اللامفهوم حيث يقال اللامفهوم مفهوم اذ معنى اللا
مفهوم بما حصل في الذهن صدق عليه انه مفهوم
منه مولوي ظهور الله
قوله
بل غاية آه اضراب
عما قاله الشارح حاصله ان الكلام في الوجود المطلق
والعدم المطلق والوجود موجود وليس بمعدوم بعدم
مطلق فاذا عدم الجزء عدم الكل فجزء الوجود اذا كان
معدوما مطلقا كان الوجود ايض كذلك فيلزم كون
الشيء الواحد وهو الوجود موجودا ومعدوما مولوي
قوله
حمل الوجود آه
اعلم ان مناط التزديد

بينهما واسطة ومن اثبتها اخذ العدم والوجود
بمعنى آخر كما اشرنا اليه قوله فيكون اجزاءه الى آخره
بين ان الحال عند مثبتها تابعة لتحقق موصوفها
فلو كان للوجود اجزاء وكانت تلك الاجزاء احوالا
يلزم ان يكون الكل قبل اجزاءه لان تحقق الموصوف
بنفس وجوده فافهم قوله لان الحد آه تعليل لابتناء
الدليل على تمايز الجنس والفصل وحاصله ان الدليل
مبني على تمائز الاجزاء التي بها يحد وهذه الاجزاء
على المشهور منحصرة في الجنس والفصل وعلى غير
المشهور قد يكون اجزاء خارجية متمائزة فلا بد
في اتمام الدليل من ان يثبت التمائز في الجنس والفصل
حتى يثبت به تمائز الاجزاء الحدية على المشهور وغير
المشهور هذا وقد نبهناك سابقا على ان المقص

المقص من هذا الدليل والدليل السابق عليه
نفي الاجزاء الخارجية ليحصل منه نفي الاجزاء العقلية
بناء على القول الصحيح من استلزام التركيب الذهني
للتركيب الخارجي قوله ولا يلزم آه الكلام في
اتصاف الاجزاء بالوجود المطلق والعدم المطلق
فلو كانت هذه الاجزاء معدومة مطلقة يلزم حصول
الشيء من اللاشيء المحض كما اشرنا اليه قوله وكذا
الحال آه كانه اشارة الى ان هذا الجواب ليس مختصا
بالاجزاء الخارجية حتى يكون مع الجواب الاول
جوابا واحدا راجعا الى الترديد بل هو جار في الاجزاء
الذهنية ايضا فانه يجوز ان يحمل نقيض الكل على
الجزء الذهني كما يجوز ان يحمل على الجزء الخارجي
والتحقيق ان الطبعة النوعية من خواص الطبعة

الجنسية والفصلية وخارجة عنهما ومغايرة
لهما بحسب المفهوم فيكون حملها عليهما بالحمل الاولى
ممتنعا وبالحمل المتعارف واجبا فيجب ان يكون حمل
نقيضها عليهما ممتنعا بالحمل الاولى وواجبا بالحمل
العرضى المتعارف فالترديد فى الدليل الكائن بحسب
الحمل الاولى فهذا الجواب يجرى فى الاجزاء الذهنية
والا فلا فتدبر قوله لجواز آه وانت تعلم ان فى
التعريف تصورا واحدا متعلقا بالمعرف اولا
وبالذات وبالمعرف ثانيا وبالعرض فاذا فرض
تصور كنه الشيء بعد تصور خاصته يكون ههنا
تصوران احدهما متعلق بكنهه والآخر متعلق
بخاصته فالتصور الثاني ان حصل بالبديهة
يحصل تصور الاول ايضا كذلك اذ لا نظر ههنا

التصور الاول اى التصور بكنه الشيء بديهيا اذ النظر
ههنا وان حصل بالنظر بان تحصيل مباديه وتحصيل مرآة
للاحظتها فيكون النظر متحققا بهذا التصور لا بالتصور
الاول فيكون الاول بديهيا لعدم تحقق النظر فيه فالكلام
الذي وقع في الشرح لا يوجب كسبية الوجود بل يوجب
بداهته ١٢ استادي مولوي ظهور الله

ههنا وان حصل بالنظر فذلك متعلق حقيقة
بهذا التصور لا بالتصور الاول فهذا التقدير
لا يوجب كسبية الوجود بل يؤكد بديهيته فافهم
قوله مصادرة آه اي شبهها فان صدق الاعرفية
الوجود في الواقع موقوف على صدق بديهيته لا
ان العلم بها موقوف على العلم بها حتى يكون مصادرة
حقيقة واشار الى ان مراده شبه المصادرة بقوله
فان من لا يسلم آه اى انك اوردت مقدمة
تساوي اصل المدعي فى عدم التسليم ضرورة انه اذا قام
الدليل على الاعرفية فلا مجال لعدم التسليم فالاولى
ان ينظر في الدليل قوله فجاز ان يوجد آه وذلك
بان لا يكون للعلم الاخص شرائط ولا للعلم الاعم
شرائط او يكون لهما شرائط ويوجد علم الاخص

قوله وفيه انه اذا
آه ايراد على قول
المص فان من لا يسلم
آه حاصله ان المتبادر من
عدم التسليم المنع وهو عبارة عن
طلب الدليل فلما اقام المستدل على الاعرفية
دليلا فلا مجال لعدم التسليم اى المنع اذ لا معنى لطلب
الدليل بعد اقامته فلا يكون الاعرفية مساوية للمدعي في
عدم التسليم حتى يتحقق شبه المصادرة والقول بان
المراد شبهها مع قطع النظر عن اقامة الدليل على الاعرفية
مما ينبغي ان لا يصغى اليه فالاولى ان يكتفي بالنظر
الى الدليل وترك ذكر المصادرة وانما قال فالاولى
دون الصواب بناء على المنع على تقدير تعرضه للمنع
في دليلها جار اذ المنع ح يكون حقيقة على الدليل
والمنع عليه جار ١٢ استادي مولوي ظهور الله

دون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها
وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع علم الاعم
من وقوع علم الاخص حتى يثبت اعرفية الاعم
من الاخص اما على الاول فظاهر واما على الثاني
فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرائط وبدونها
اكثر من وقوع علم الاعم كك وبه يندفع ما اشار
اليه وروده من ان المشروط قلما يتخلف عن
شروط الغير الحقيقته والمفروض ان شروط
العام ليس من شروط الخاص فيكون وقوع
علم الخاص بدون علم العام قليلا من غير عكس
فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص وذلك لان
علم العام والخاص مع شرائطهما اكثر من علمهما
بدونها ومن عدم علمهما معها لكن يجوز ان

ان لا يكون لهما شرائط او يكون لهما شرائط ويكون
علم الخاص معها او بدونها اكثر من علم العام
كك فليتامل **قوله** كالجوهر آه فيه اشارة الى
ان المقدمة القائلة بان شروط العام شروط
للخاص بالقياس الى التحقق في الافراد ايضا لا يتم
كلية فان كل ما يتوقف عليه العام العرضي
لا يلزم ان يتوقف عليه الخاص لانهما متغايران
بالذات وشرط احد المتغايرين لا يلزم ان يكون
شرطا للاخر وكذا ان اريد بالشروط اللوازم
فان الاعم اذا كان غير لازم للاخص فلا زم ليس
بلازم له **قوله** نعم آه هذا اذا شرط في علم الشيء
بالكنه حصول اجزائه بالغة ما بلغت وقد عرفت
ان الامر ليس كذلك **قوله** انه اما نفس الماهية آه

قوله فيه اشارة آه اي في ايرادات الشارح تمثيل
ما يكون شرطا للعام بالنسبة
الى الهوية والافراد ليس شرطا
للخاص بالجوهر الذي هو ذاتي للافراد
اشارة الى ان المقدمة القائلة بان
ما يكون شرطا للعام يكون شرطا للخاص بالقياس
الى التحقق في الهوية والافراد ليس على الاطلاق انما
يجري في الذاتي العام للخاص دون ما اذا كان عرضا للخاص
فانه من البين انه لا يلزم ان يتوقف الخاص على ما
يتوقف عليه العام العرض سواء كان شرطا او غيره لان
العام العرض والخاص متمايزان فلا يجب ان يكون احد
المتغايرين كالعام شرطا للاخر كالخاص مولوي ظهور الله

الاعم جزء الخاص اه لا يتم الا اذا شرط في علم الشيء بالكنه تصور
اجزاء الشيء بالغة ما بلغت لانه لا يبعد من تصور الاعم الذي هو
جزء للاخص امولوي ظهور الله

انت تعلم ان الكلام فی الوجود المطلق وهو
معنی واحد فلا یناسب هذا الترديد **قوله** فانه
ليس آه لا يخفى ان كثيرا من الماهيات يعقل بالوجوه
العرضية الموجودة فی الخارج كما يعقل الجسم
بكونه متصفا بالسواد والبياض فلو لم يكن
لكن هذه الوجوه متصورا بالبديهة لكان المقصود
بالعرض مقصودا بالذات فی ملاحظة واحدة
نتعرف **قوله** ولا شك آه فانقيل تعريف الوجود
وقع من جماعة ذهبوا الى كسبيته وكان متفرعا
عليها فلا يصح ان يستدل عليها قلت لو سلم
ذلك فتعريف الشیء يدل على حصوله بالكسب
وهو ينافی البديهة لما عرفت ان البديهی ما لا
يمكن حصوله بالكسب لا ما يحصل بغير الكسب وبه

كلامنا فيها دفع المحشی هذا الجواب
بقوله هذا حاصله انا لا ناخذ الوجوه الاعتبارية بل ناخذ
الوجوه الحقيقية العرضية الموجودة فی الخارج ،، مولوی
ظهور الله

فانقيل
اه جواب
من الفاضل ميرزا
جان للاستدلال الثانی
على كسبية الوجود حاصل الجواب
ان تعريف الوجود لا يدل على كونه
كسبيا لان التعريف انما وقع عن الجماعة
القائلين بكسبية الوجود فكان متفرعا
عليها فالاستدلال بالتعريف على نظرية الوجود
مما لا يصح لان التعريف مبنی على كون الوجود نظريا
فالاستدلال به عليه مصادرة ،، مولوی ظهور الله سلمه

وبه يندفع ان اشتغال العقلاء بتعريف الوجود
لا يدل على كسبيته بحسب الواقع بل بحسب اعتقاد
هم فانقيل النزاع فی كنه الوجود فاذا فرض كونه
ضروريا لا يلزم عدم صحة تعريفه بالرسم
لمعرفة بعض وجوهه قلنا قد سبقت منا
الاشارة الى انه لا يصح ترسيم الشیء بعد كنهه
قوله فيكون تعريفا آه اعلم ان التعريف اما
حقيقی وبه يحصل التصوير ابتداء ولفظی وبه
يحصل التصوير ثانيا والاول ينقسم الى التعريف
بحسب الحقيقة وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده
فی نفس الامر والى التعريف بحسب الاسم وهو ما
يحصل به تصور ما لم يعلم وجوده فی نفس الامر
وكل واحد منهما ينقسم الى الحد والرسم وكل

من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص
فيرتقي اقسام التعريف الى تسعة اقسام وقد
طال الكلام في التعريف اللفظي فذهب الشارح
قدس سره ومن تبعه الى انه من المطالب التصديقية
متمسكا بانه لو كان من المطالب التصورية
لزم حصول الحاصل لحصول التصور سابقا
ولا يخفى ان الصورة قبل التعريف اللفظي حاصلة
في الخزانة لا في المدركة فاذا عند ذلك الالتفات
اليها تزول عن المدركة وتبقى في الخزانة ثم اذا حصلت
الالتفات اليها يحصل مرة اخرى في المدركة
والمقصود من التعريف اللفظي هذا الحصول لا الحصول
السابق مع ان التعريف اللفظي قد يكون بحثا
لغويا خارجا عن وظيفة اهل المعقول وذهب

[illegible]

المحقق التفتازاني ومن وافقه الى
انه من المطالب التصورية زاعمين عدم الفرق
بينه وبين التعريف الاسمي ومن البين ان
البديهي يحتمل التعريف اللفظي ولا يحتمل
التعريف الاسمي وذهب بعض الاعاظم من
المحققين الى انه من المطالب التصورية والمقصود
منه الالتفات الى الصورة المخزونة اي غرض المعرف
منه تصوير المعرف في المدركة مرة ثانية متمسكا
بان القوم عللوا تقدم ما الاسمية على جميع
المطالب بانه ما لم يفهم معنى اللفظ لا يمكن التصديق
بوجوده ولا يمكن طلب حقيقته ولا التصديق
بهليته المركبة وهذا انما يتم اذا كان التعريف اللفظي
داخلا في مطلب ما وانت تعلم ان التعريف الاسمي

قوله وذهب بعض الاعاظم اه يعني المحقق الدواني في شرحه على التهذيب الى انه من المطالب التصورية والمقصود منه الالتفات اه لما اعترض عليه الفاضل ميرزاجان بان الالتفات كيفية للنفس [illegible] فلا يكون التعريف اللفظي من المطالب التصورية بل كيفية لما دفعه المحشي بقوله هذا حاصله انه ليس مراد المحقق الدواني الالتفات اه [illegible]

[illegible]

مطلب ما الاسمية وبه يفهم معنى اللفظ لا با
بالتعريف اللفظي فانه بعد تصوره فاذا لم يكن
التعريف اللفظي داخلا في مطلب ما يتم ذلك
التعليل مع ان من قال انه من المطالب التصديقية
لا ينكر كونه مطلب ما لكن ذهب الى انه مآله التصديق
وذهب بعض الافاضل الى انه من المطالب
التصورية زعما منه انه يفيد تصور الموضوع له
من حيث انه معنى اللفظ وانت خبير بانه يصير
تعريفا اسميا رسميا ويكون من قبيل البحث
اللغوي وتحقيق المقام انه اذا سئل عن امر بديهي
فقيل ما الوجود مثلا فيفهم ما يكون فاعلا او
منفعلا فمن شانه ان يحصل منه للسائل احضار
المعنى الوجود والتفات اليه بين الصور المخزونة

المخزونة وان يحصل له التصديق بان لفظ الوجود
موضوع لهذا المعنى فاذا قيل ذلك في العلوم اللغوية
فالمقصود منه التصديق وان كان التصوير حاصلا
في ضمنه اذ نظر ارباب تلك الصناعات مقصور
على الالفاظ واذا قيل ذلك في العلوم العقلية
فالمقصود منه على ما هو وظيفة هذه العلوم
التصور وان كان التصديق حاصلا في ضمنه
وقد اطنبنا الكلام في هذا المقام فانه مما زلت
فيه الاقدام قوله الذي وقع النزاع فيه آه قد
عرفت ان الوجود يطلق على المعنى المصدري
وعلى ما به الموجودية فالظاهر ان من ذهب الى
انه شيء يوجب الكون في الاعيان واشتغل بتعريفه
تعريفا حقيقيا اخذه بالمعنى الثاني دون الاول

كيف وقد وقع في كلام المعلم الثاني ان الوجوب
امكان الفعل والانفعال والموجود ما امكنه
الفعل والانفعال فالاولى ان يجاب بان المعرف
هو الوجود بمعنى آخر فان قيل موجب الشيء
معا لذلك الشيء فلو كان التعريف تعريفاً
لموجب الكون يلزم ان لا يصدق على الكون مع
انه يصدق عليه قلت لو سلم صدقه عليه فلا نم
امتناع ذلك اذ لا دليل على امتناع صدق
الشيء على الموجب والموجب بالحمل العرضي
قوله فيتوقف تعقله آه لقائل ان يقول الخاص
مستلزم للمطلق مع ان العدم الخاص لا يستلزم
العدم المطلق لان العدم الخاص سلب الوجود
الخاص والعدم المطلق سلب الوجود المطلق

المطلق وسلب الخاص لا يستلزم سلب المطلق
واجيب به ان المطلق يلاحظ على وجهين الاول
ملاحظة كل شيء مع الاطلاق لا بان يكون الاطلاق
قيداً له والا لا يبقى مطلقا بل بان يكون عنوانا
لملاحظة وشرحا لحقيقته والثاني ملاحظته
من حيث هو من غير ان يلاحظ معه الاطلاق
وهذا وجه الفرق بين مطلق الشيء والشيء
المطلق لا ما توهمه بعض الناس من ان مطلق
الشيء يرجع الى الفرد المنتشر والشيء المطلق يرجع
الى الكلي الطبيعي فالمطلق ان اخذ على الوجه
الاول فسلب الخاص لا يستلزم سلبه وان اخذ
على الوجه الثاني فسلبه يستلزم سلبه كما يظهر
بادنى تامل فالعدم المطلق سلب لاصل حقيقة

الوجود المضاف الى الشيء المعاين ١٢ مولوي ظهور الله

الوجود من عن ان يلاحظ معه الاطلاق ولازم

للعدمات الخاصة لتحقق سلب حقيقته عند سلب

فرد منه وبهذا يظهر ان في العدم المطلق اضافة

واحدة وفي العدم الخاص اضافتين احديهما في

السلب والاخرى في الوجود وان احد المضافين

مطلق للمضاف الاخر فلا مجال لما يتوهم ان سلب

المطلق ليس مطلقا فلا يكون ذاتيا للخاص ولا يكون

تعقله موقوفا على تعقله وقد يقرر الدليل

تقريرا اخر نظرا الى توقف تعقل السلب الخاص

على تعقل الوجود الخاص المتوقف تعقله على

تعقل الوجود المطلق وكلا التقديرين لا يتمان

الا بالشرطين المشهورين وهما ان يكون العام ذاتيا

للخاص والخاص متعقلا بالكنه ولعل الوجه في

لانه ليس مطلقا له كيف يكون تعقله موقوفا على تعقله ووجه المدفوع التوهم ظاهر لان المراد من العدم المطلق ههنا ليس ما فهمه المتوهم بل معنى آخر هو سلب حقيقة الوجود من دون ملاحظة الاطلاق وهذا هو الذي ظهر منه المحشي بمطلق العدم وهو مطلق للسلب الخاص البتة فيكون ذاتيا له ويكون تعقله موقوفا على السلب المطلق بهذا المعنى ١٢ مولوي ظهور الله

في اختيار التقرير الاول ان ذاتية السلب المطلق

للسلوب الخاصة اظهر من ذاتية الوجود المطلق

للوجودات الخاصة فان كون السلوب مفهومات

محضة اظهر من كون الوجودات كك هكذا ينبغي

تحقيق المقام قوله والجواب آه وايضا هذا الدليل

لو تم لدل على امتناع التصور الوجود والعدم

بالوجه والحل انه لا يلزم منه توقف الشيء على

نفسه فان الموقوف هو التصور بوجه هو الكنه

والموقوف عليه هو التصور بوجه آخر وايضا

التصور مستلزم للتميز فغاية ما لزم هو توقف

لازم الشيء على ذلك الشيء ولا استحالة فيه

قوله نعم قد يطلق آه يظهر منه ان اطلاق الوجود

على وجود الشيء في نفسه على سبيل الحقيقة وعلى الوجود

الرابطی علی سبیل المجاز و یمکن بیان ذلک بان

الموضوع له لیس معنی مشترکا بینهما لان هذا

المعنی ان کان مستقلا بالمفهومیة فهو وجود الشیٔ

فی نفسه لا الاعم منه و من الوجود الرابطی و ان کان

غیر مستقل بالمفهومیة فهو الوجود الرابطی لا الاعم

منه و من وجود الشیٔ فی نفسه و لا شک ان

اطلاق الوجود علی وجود الشیٔ فی نفسه علی

سبیل الحقیقة فیکون اطلاقه علی وجود الشیٔ فی

نفسه علی سبیل الحقیقة و علی الوجود الرابطی

علی سبیل المجاز لما تقرر فی موضعه ان اللفظ

الدائر بین الاشتراک و المجاز محمول علی المجاز

قوله فیکون العلم آه انت خبیر بان الوجود امر

انتزاعی فلا یمکن ان یعلم الا بالعلم الحصولی و ما

و ما قیل ان علم النفس بذاتها و صفاتها علم

حضوری فلیس علی اطلاقه کما لا یخفی الیه و ان

فرض کون الوجود الخاص معلوما بالعلم

الحضوری فالوجود المطلق لیس کذلک لان

العلم بذاتیات المعلوم بالعلم الحضوری و بعض

عرضیاته علم حصولی و لذا وقع الخلاف فی بساطة

النفس و تجردها مع انها معلومة بالعلم الحضوری

و السر فیه انها حاضرة عندها من حیث الاجمال

دون التفصیل ثم الظاهر ان النزاع فی العلم بحقیقة

الوجود سواء کان حصولیا او حضوریا فلا یرد

ان النزاع فی العلم الحصولی المتعلق بماهیة الوجود

و اذا ثبت انه ممتنع ثبت مطلب الخصم قوله او یمتنع

آه لا یخفی ان اجتماع المثلین هو اجتماع الامرین

قوله و السر فیه آه ای فی کون علم النفس بذاتها و صفاتها علم حضوری انها حاضرة حاصله ان الموجود فی علم النفس بذاتها و صفاتها انما هی النفس الواحدة المتشخصة المشتملة علی ذاتیاتها و عرضیاتها و هذا الشخص مجمل فیکون حاضرا عندها علی الاجمال دون التفصیل فیکتنف بالعلم الحضوری اما النفس فظاهر و اما ذاتیاتها و عرضیاتها فلانها متحدة معها فی الوجود بحیث لا تمایز بینهما فی هذه المرتبة فیکون علمها ایضا حضوریا و عند التفصیل و التحلیل یکون العلم المتعلق بها تفصیلیا و لا ینبغی حضوریا اذ لا تحلیل فیه مولوی ظهور الله

المشاركين في الماهية النوعية في محل واحد
والمستحيل منه اجتماعهما بحيث يرتفع الامتياز
بينهما فالظاهر ان هذا المنع منع المماثلة بين
الماهية الكلية وفرد منها او بين شبح الشيء
وعينه ويحتمل ان يكون منعا للمماثلة المستحيلة
بين الصورة الكلية المتشخصة بالتشخص الذهني
والجزئي المتشخص بالتشخص الخارجي او بين الشيء
الحاصل بصورته والشيء الحاصل بنفسه قوله
على ان الممتنع اه الاولى ان يقال ان الممتنع هو ان يقوم
المثلان بمحل واحد على نحو واحد وليس قيام هذين
المثلين كذلك لان الاتصاف اما انضمامي فيكون
الموصوف والصفة موجودة في ظرف الاتصاف
واما انتزاعي وهو ان يكون الموصوف في ظرف الاتصاف

الاولى
ان يقال اه لان
كلام الشارح المحقق يوهم
ان استحالة اجتماع المثلين في
الاتصاف الانضمامي اذ ليس قيام الاعراض الا
قيام انضمامي لان الجوهر والعرض عنده قسمان
للوجود الخارجي فغير المحشي الى ان المستحيل ان يقوم
المثلان بنحو واحد من القيام انضماميا كان او انتزاعيا
مولانا عبد العلي سلمه

نضاف بحيث يصح انتزاع الصفة عنه ولا شك
ان النفس متصفة بالوجود على نحو الاتصاف الا
نتزاعي وبصورته العلمية على نحو الاتصاف الا
نضمامي فلا استحالة فيه ولا ابطل اتصاف النفس
بالاوصاف الانتزاعية فافهم قوله التنبيه على
ان الخ اي للتنبيه على ان المعرف هو الوجود الخارجي
فان لفظ العين كما يجيء مقابل المعنى ومقابل
الغير يجيء مقابل الذهن ايضا قوله ولا ماهو
اعم الظاهر ان المراد بالوجود للغير الوجود المخصوص
بالاعراض وما في حكمها وان كان المراد منه الوجود
الرابطي بالمعنى المشهور اي المعنى المستقل بالمفهومية
فهذا القول في بادي الراي وحقيقة الامر ان الوجود
ليس معنى مشتركا بينهما كما عرفت انفا وكذا العدم

قوله او المنقسم آه تعريف آخر قوله ويعلم منها آه

وذلك لان تعريف مفهوم المشتق بمفهوم مشتق

آخر مستلزم لتعريف المبداء بالمبداء وتعليق

امر بمشتق مشعر بعلية المبداء له قوله فان الجمهور آه

اى الجمهور يعرفون بهذه الامور فليس للمعرف

بمعنى الوجود بوجه تمايزه عن الغير ولا

ان يقول الجمهور يعرفون الوجود بالوجه والمقصود يعرفون آه

تعريفه بالكنه فان الحد يجب ان يكون بين الثبوت

للمحدود وهكذا الرسم للمرسوم وهذه الامور

ليس بينة الثبوت للوجود قال الشيخ فى الهيات الشفاء

جمهور الناس يتصورون حقيقة الوجود ولا

يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا او منفعلا

وانا الى هذه الغاية لم يتضح لى الا القياس فكيف

يكون حال من يروم ان يعرف الشيء الظاهر بصفة له

صيغ المشتقات مفهوم لكل من تعريف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وان جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف كان لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف بالحقيقة للوجود بالثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر له بالامكان انتهى عبارته الشريف محمد معين الدين

قوله فليس للمعرف آه اشارة الى دفع ما قيل ان جمهور الناس يعلمون الوجود بالوجه وبهذه الامور يعرف بهذه الامور الكنه فالمعرف هو الكنه الوجود من انه لا يبقى التعريف ما خفى من كنه الوجود ووجه الدفع ما لخصه رسما واذا لم يكن بين هذه الامور بين الثبوت سواء كان حدا او رسما او لم يكن بين الثبوت للوجود لم يصح تعريفه بها محمد معين

قوله فان الحد يجب آه لا يوجد هذا الشرط فى كتب المنطق المشهورة وعلى هذا لا يصح تعريف الجسم بالاتصال فانه بين الثبوت محمد مولانا عبد العلى سلمه

قوله قال الشيخ آه اقول هذا تاييد لقول المحشى فان الجمهور آه حاصله ان الجمهور يعرفون حقيقة الوجود ولا يعرفون وجوب كونه فاعلا او منفعلا فكيف يعرف بحقيقته المعلومة فلا يصح بهذه الامور للتعريف مولوى محمد معين الدين دام افضاله

قوله وانا الى هذه الغاية اه تتمة من كلام الشيخ حاصله ان مفهوم الوجود للجمهور هو حقيقة الوجود وهذه الامور غير معلوم لخواص الا بالقياس لانا مع علو رتبتنا فى الخواص الى هذا الآن لم يتضح لى كون الوجود فاعلا او منفعلا الا بالقياس فكيف حال من هو ليس فى هذه المرتبة مولوى مبين

لم يحتاج الى بيان حتى يثبت وجوده هاله قوله و

وايضا آه وجه آخر لابطال هذا التعريفات او لكونها

تعريفات بالاخفى وحاصله التنبيه على انها تعريفات

للوجود بما هو متاخر عنه فى الحصول فانه اذا سئل

عن هذه الامور يضطر فى بيانها الى الوجود او الى

ما يرادفه قوله اشتراكا معنويا آه المدعى بحسب الظاهر

اشتراك معنى الوجود المصدرى الانتزاعى بين

الوجودات والموجودات اشتراكا على وجه الاجتماع وبحسب

النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقى واشتراكه

مثل اشتراك المعنى الانتزاعى على تقدير ان يكون

كليا ومثل اشتراك المتعلق بين المتعلقات والظاهر

بين المظاهر على تقدير ان يكون جزئيا وما ظن

ان المدعى هيهنا اطلاق لفظ الوجود على

ظن ان المدعى ههنا اثبات الاشتراك المعنوى للوجود انما المدعى ان الاطلاق لفظ الوجود على الموجودات بمعنى واحد فذلك لقوله بعيد اذ المدعى آه مولوى ظهور الله

المقصد الثانى فى ان

الوجودات بمعنى واحد فبعيد اذ المدعى اثبات
الاشتراك المعنوي بحسب الواقع لا ابطال الا
شتراك اللفظي كيف وصار المبحث لغويا وكان
من قبيل اثبات اللغة بالقياس **قوله** اما على
الاولى اه تفصيله ان الوجود لو كان عين الخصوصية
او مختصا بها كان العينية والاختصاص معلومين
او مشكوكين او كان عدمهما معلوما او كان غير
متصورين اصلا فعلى الاول التردد في الخصوصية
يستلزم التردد في الوجود ضرورة ان الجزم
بامر ينافي التردد فيما علم عينيته او اختصاصه له
وعلى الثاني التردد في الخصوصية وان لم يستلزم
التردد في الوجود من حيث هو لعدم المنافات
بين الجزم بامر وبين التردد فيما شك عينيته

عينيته او اختصاصه له لكنه يستلزم من حيث انه
عين او مختص في المفروض عدم وقوع التردد في
الوجود اصلا وعلى الثالث يثبت اصل المدعي
ويلزم خلاف الفرض وعلى الرابع يثبت امتناع
الجزم مع التردد على كلا التقديرين ولك ان تقول
في بيان اللزوم لا يمكن حصول الجزم بالوجود مع
التردد في الخصوصيات الا بان يمكن فيه فرض الاشتراك
بينها فلو كان للوجود معان متعددة لامتنع الجزم
به مع التردد فيها او يمكن تقريب الدليل بان كثيرا
ما يحكم بوجود امر مع التردد في الخصوصيات حكما
صادقا فلو لم يكن الوجود الخصوصيات معنى مشتركا
لكانت هذه الاحكام كاذبة ويمكن تقريره في صورة
التنبيه بان كل احد يتردد في الخصوصيات ويجزم

قوله وعلى الرابع يثبت امتناع الجزم لان الجزم مع التردد يستلزم ان يكون المجزوم به معنى واحدا وذلك ينافي كلا التقديرين العينية والاختصاص منه رحمه الله

بمعنى الوجود فوحدة هذا المعنى حاصلة لكل واحد
ومركوزة في كل ذهن لا يقال يلزم من هذا دليل
اشتراك الوجود سواء كان على وجه الاجتماع
او على وجه البدلية لانا نقول الموجود اذا كان
مشتركا على وجه البدلية كان فرد امنتشرا لكان
له حقيقة كلية مشتركا على وجه الاجتماع بالضرورة
وبه يندفع ما قيل انه يلزم بمقتضى هذا الدليل
اشتراك الشبح الجزئي بين الانسان والفرس فانه
ربما يكون شبح مرئيا من بعيد ويقع التردد
في انه انسان او فرس وذلك لان الصورة الجزئية
الحاصلة من الشبح في الذهن مشتركة بين شبحي
الانسان والفرس على سبيل البدلية وحقيقتها
الكلية مشتركة بينهما على سبيل الاجتماع هذا غاية
ما يمكن ان يقرر ههنا فتامل **قوله** الوجه الثاني آه

لا تنحصر الحقيقة الكلية بين الانسان والفرس ولا يلزم
اشتراك الشبح المرئي في الخارج بينهما حتى يلزم المحذور كما
لا يخفى على اللبيب مولوي محمد معان الدين دام بركاته

آه هذا الوجه لاثبات اشتراك الوجود كما
ان الاول لاثبات اشتراكه بين الموجودات وهما
متلازمان ضرورة انه اذا ثبت بين الموجودات
ثبت معروضتها وكذا العكس وتقسيم يتصور على بين
اربعة اوجه الاول ان يلاحظ المقسم والاقسام
على التفصيل كما يقسم الوجود الى وجود الواجب
والممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر والعرض
والثاني ان يلاحظ المقسم والاقسام على الاجمال
كما يقسم وجود كل نوع الى وجودات افراده الثالث
ان يلاحظ الاقسام على الاجمال دون المقسم
كما يقسم الوجود الى وجودات الاشخاص ووجود
الجوهر والعرض الى وجودات انواعهما والرابع
عكس الثالث كما يقسم وجود كل نوع الى
وجود الصنف والشخص ولا شك ان اشتراك

الوجود بين جميع الوجودات يحصل بالتقسيم
الاول مع انضمام التقسيم الثاني والثالث ويحصل
ايضا بالتقسيم الثالث على الانفراد والمذكور
هيهنا هو الطريق الاول وفيه نظر لان وجود
الكلي ليس غير وجودات الافراد وعلى تقدير ان يكون
غيرها فليس كليا صادقا عليها فلا يصح تقسيم وجود
الممكن ووجود الجوهر والعرض ووجودات
انواعها وذلك لان الكلي قيل انتزاعه من الجزئيات
متحد معها ذاتا ووجودا فلا يتصور ان تقسم وجوده
الى وجودها وبعد انتزاعه عنها له وجود ذهني
متخصص بالاضافة اليه فلا ينقسم الى وجوداتها
الخارجية وجوابه ان المراد بوجود الجوهر مثلا هذا
المفهوم ولا شك انه صادق على وجودات الجوهر
فلان كلا منها وجود الجوهر وايضا ليس المقصود تقسيم

تقسيم الوجود الى الوجودات بتقسيمات مترتبة متنازلة
بل تقسيمه اليها بتقسيمات متعددة في درجة واحدة
كما اشار قدس سره بان تقسيم الوجود مرة بوجود
الواجب ووجود غيره ومرة بوجود الممكن وغيره
وهكذا حتى لا يبقى وجود الشيء الا وان يقسم
الوجود اليه ابتداء قوله لان آه التقسيم عبارة
من احداث الكثرة في المقسوم فهو يحقق حقيقة
انكان المقسوم متحدا مع الاقسام قبل القسمة
فهو بالذات منحصر في التقسيم الكلي الذاتي الى جزئياته
وتقسيم المتصل الى جزئه فيقسم بالعرض لا بالذات
قوله وقد قيل آه جواب آخر للسوال المصدر بقوله
لا يقال والظاهر انه غير متوجه لان حاصل السوال
ان الوجود على تقدير الاشتراك اللفظي بتقسيم
باعتبار تاويله بمسمى لفظ الوجود كما ان العين

يقسم كذلك **قوله** سواء كان آه وسواء كان حقيقة
ذاتية لجميع افراده او عرضية لجميعها او ذاتية
لبعضها وعرضية لبعضها **قوله** الوجه الثالث آه
اورد عليه انه لاحاجة ههنا الى اخذ وحدة العدم
بل على تقدير تعدده يحصل احتمال آخر وهو ان يكون
الشيء معدوما بعدم آخر فيرتفع الحصر واعترض عليه
العلامة قدس سره بان طرفي الحصر على تقدير وحدة
العدم وتعدد الوجود العدم المطلق والوجود
الخاص فيبطل الحصر العقلي لاحتمال وجود آخر وعلى
تقدير تعددهما الوجود الخاص والعدم بمعنى
سلب هذا الوجود فيحصل الحصر العقلي اذ لا يتصور
الخلو عن الشيء وسلبه وانت تعلم انا نجزم
بالحصر من غير ان يتصور العدم بهذا المعنى الا ترى
ان من قال معنى العدم غير مضاف الى الوجود حكم
الخاص ١٢

وسواء كان حقيقة حقيقة نوعية او حقيقة جنسية
التعميم المذكور من الشارح باعتبار افراد الوجود وهذا التعميم باعتبار الى الحقيقة ، مولوى ظهور الله

اختلال

يحكم به والسر فيه ان للوجود صورة واحدة وللعدم
صورتين اجمالية وتفصيلية ومناط هذا الحكم هو التصور
الاولى فعلى ما ذكره لا يكون الحصر عقليا لان تصور
العدم بهذا النحو خارج عن تصور طرفي الحصر كان تصور
الانسان بالكنه خارج عن تصور طرفي الحصر الانسان
واللاانسان مع ان السلب لكان متعددا في نفسه
مع قطع النظر عن الاضافة الى وجود الخاص يعود
الاشكال لاحتمال ان يكون الشيء مسلوبا بسلب آخر
ويكون هذا السلب مضافا الى وجوده وان كان واحدا
في نفسه متعددا بحسب الاضافة يلزم خلاف المفروض
اذ ذلك التعدد ولا ينافي وحدته لا يقال يفهم
من العدم على تقدير تعدده العدم الذي هو مقابل
الوجود الخاص فيكون طرفا الحصر على ذلك التقدير
الوجود الخاص والعدم الخاص الذي هو مقابله

قوله لا يقال يفهم آه هذا القول وان كان مذكورا سابقا في قوله واعترض عليه الشارح لكن انما اورده ههنا ليكون الجواب قريبا عن السوال ، مولوى ظهور الله

اذا فرض تعددهما كما اشار اليه بقوله وعلى تقدير تعددهما آه والتعدد بحسب الاضافة لا ينافي الوحدة في نفسه فيبقى العدم واحدا وقد فرض تعددهما وهذا خلاف المفروض ، مولوى مبين سلمه

فيكون الحصر عقليا اذ لا يتصور الخلو عن الشئ
نقيضه لانا نقول في نجزم بالحصر نظرا الى تعدد
العدد وكونه مقابل الوجود فلا يكون هذا الحصر
عقليا واعترض عليه شارح التجريد بما حاصله
ان لا معنى للعدم الا ما ينافي جميع الموجودات وهذا
المعنى سواء كان واحدا او متعددا لا يكون الترديد
بينه وبين الوجود الخاص حاصرا وانت خبير بان
معنى العدم الخاص على تقدير ان يكون معنى مضافا
الى الوجود سلب الوجود الخاص وهو لا ينافي الوجود
الاخر فما ذكره من معنى العدم يبتني على ما قيل ان معنى
العدم الخاص غير مضاف الى الوجود الخاص فاخذ العدم
في الدليل بالمعنى الذي هو ليس معناه عند الجمهور
فهو في حكم اخذ المقدمة الاخرى وبه يختلف تقرير
ويصير تقريرا اخر ثم يمكن تقرير الدليل بان الوجود

تقرير لاثبات الاشتراك المعنوي للوجود والعدم حاصله انه من البديهيات الاوليات ان الوجود مقابل للعدم بالايجاب والسلب فيكون بينهما حصر عقلي وهو الا ان يكون لكل واحد من الوجود والعدم شيء يشترك فيه الافراد كيف وعلى تقدير احد المتقابلين متعدد الم يبق الحصر حصرا عقليا كما لا يخفى مولوي محمود الله سلمه

الوجود مقابل العدم ولو كان احد المتقابلين
متعددا لم يحصل الترديد الحاصر بينهما وبان الوجود
مناقض للعدم والتناقض مفهوم واحد وكذا
المتناقضان لاستلزام وحدة الاثم وحدة الملزوم
وربما يقرر بان وحدة احد المتناقضين يستلزم
وحدة الاخر ضرورة ان التناقض لا يكون الا بين
مفهومين ومن البين ان العدم معنى واحد فكذا
الوجود وبانه لو كان احدهما متعددا لبطل الحصر
العقلي بينهما **قوله** قلنا اه وجود ما يحتمل معنيين
الاول الفرد المنتشر من الوجود والثاني ما يطلق
عليه لفظ الوجود ولما كان الاول يستلزم المدعى
حمله على معنى الثاني واجاب بحسبه **قوله** اذ يعلم اه بالضرورة
ايضا ان بين المعدوم والمعدوم من الشركة في
السلب في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم

فالعدم ايضا مشترك قوله لم يتميز الواجب آه

عن الممكن اي يصدق الواجب والممكن على

شيء واحد باعتبار الوجودين ولا يكون قسمة

الموجود اليهما قسمة عقلية وكون الشيء موجودا

بوجودين وان كان ممتنعا لكن توقف القسمة عليه

ينافي كونها عقلية وبه يسقط الجواب قوله وهذا

لسخافته آه لعله اراد ان اثبات المعنى العام للوجود

ثم تخصيصه ببعض الموجودات سخيف في نفسه

واسخف من نفي هذا المعنى بالكلية قوله فانحصرت آه

الاحتمالات العقلية ههنا تسعة والمذاهب ثلثة وليس

المراد بعينية الوجود وزيادته حمله على الموجود حملا

اوليا وانتفاء هذا الحمل كما هو المشهور ضرورة

انه لا يتصور ان يكون مفهوم الوجود عين الحقيقة

الواجبية او الممكنية بل المراد منهما حمله عليه حملا

بالذات وحملا بالعرض والحمل بالذات ان يكون

مصداق الحمل نفس ذات الموضوع من حيث هي

والحمل بالعرض ان يكون مصداق الحمل خارجا

عنها وهو اما ان يكون ذات الموضوع مع حيثية

ماخوذة فيها كما في حمل الوجود على تقدير كونه زائدا

واما ان يكون ذات الموضوع مع ملاحظة مبدإ

المحمول كما في حمل الاوصاف العينية واما ان يكون ذات

الموضوع مع ملاحظة امر اخر متباين لها ومقايسته

بينهما كما في حمل الاضافيات واما ان يكون ذات

الموضوع مع ملاحظة امر زايد بعدم مصاحبته

لها كما في حمل العدميات فمصداق حمل الوجود على تقدير

عينيته ذات الموضوع من حيث هي وعلى تقدير الزيادة

هو ذاته مع حيثية زائدة عليه كحيثية استناده

الى الجاعل وحينئذ صدور الاثر ويقرب من ذلك

ما قيل ان محل النزاع هو الوجود بمعنى مصدر
الآثار و بتحقيقنا هذا ظهر لك انه لا يلزم من
اشتراك الوجود بحسب المعنى نفي عينيته ومن
اشتراكه بحسب اللفظ اثباتها فما وقع عن المص
نقل هذا البحث من القائلين بالاشتراك اللفظي
هم القائلون بالعينية وعن المحقق الطوسي في التجريد
من تفريع نفي العينية على اثبات الاشتراك المعنوي
محل نظر فاتقن ذلك وانتظر تفصيله **قوله**
المرصد الثاني آه حاصله انه يجوز ارتفاع النقيضين
في المرتبة فان ذلك يرجع الى ارتفاع المرتبة عن
النقيضين نسلب الوجود والعدم في مرتبة الذات
والذي يرجع الى سلب الذات والذاتي عنها وهو
ليس بمستحيل فان نفي العينية والجزئية عن احد
النقيضين لا يستلزم اثباتها للنقيض الآخر

الآخر فالماهية اذا انضم اليها الوجود تصير
موجودة واذا انضم اليها العدم معدومة
ولا يلزم ههنا ارتفاع النقيضين ولا اجتماعهما
وفيه نظر دقيق وهو ان النقيض الوجود في مرتبة
سلب الوجود فيها على طريق نفي المقيد لا النفي
المقيد فقولنا الماهية من حيث هي ليست موجودة
تفصيل لقولنا الماهية من حيث هي معدومة ثم
ان استحالة ارتفاع النقيضين ليست بحسب الظرف
دون ظرف كما يشهد به الفطرة السليمة كيف
ارتفاعهما في طرف يستلزم اجتماعهما في ذلك
الطرف والقول بان ارتفاع النقيضين في المرتبة
يرجع الى ارتفاع المرتبة عنهما مع كونه من قبيل
اشتباه مصداق القضية بمرجعها ساقط لان
الكلام في سلب الثابت لا السلب الثابت فتدبر

النقيضين فى المرتبة يرجع الى سلب المرتبة
عن احدهما وسلب سلبها عنه وهو ظاهر الفساد
ضرورة امتناع خلو الشئ عن كونه ذاتيا
او غير ذاتى فالصواب فى الجواب ان يقام الماهية
من حيث هى معلومة ولا يلزم عند انضمام الوجود
اليها اجتماع النقيضين لان نقيض الوجود فى مرتبة
العارض سلب الوجود فى هذه المرتبة لا سلب
الوجود فى مرتبة الماهية هذا و سياتيك تحقيق المقام
والتفصيل انشاء الله تع **قوله** و تلخيصه آه
لا يخفى انه انما يلايم الدليل على التقرير المذكور
فى شرح التجريد وهو هكذا الوجود لو كان زايدا
فاما ان يقوم بالماهية الموجودة او بالماهية
المعدومة لعدم الواسطة وكلاهما محالان اما
الاول فلانه يستلزم ان يكون الماهية موجودة

موجودة قبل وجودها واما الثانى فلانه يلزم
اجتماع النقيضين لان يقام الوجود من المعقولات
الثانية وهى تعرض للمعقولات الاولى فى الذهن
فيلزم ان يكون الماهية موجودة فيه قبل وجودها
لانا نقول كونه من المعقولات الثانية يستدعى
جواب للاعتراض حاصله ان كون الوجود من المعقولات الثانية التى
كون الذهن ظرف العروض لا كون الوجود الذهنى
قيد المعروض او شرط العروض حتى يلزم وجود
الماهية قبل وجودها **قوله** قيام الصفة الثبوتية
آه اعلم ان للثبوتى معان الاول ما لا يكون السلب
جزء المفهوم والثانى ما من شانه الوجود الخارجى
والثالث الموجود الخارجى والمراد ههنا المعنى الاول
لان الوجود امر اعتبارى وبتقييد الصفة بالثبوتية
احتراز عن محمول سالبة المحمول فانه عند المتاخرين
لا يستدعى وجود الموضوع وخرج محمول المعدولة

تكون عارضة للمعقولات الاولى لا يقتضى الا ان يكون
الذهن ظرفا للعارض لا كون الوجود قيدا للمعروض او شرطا
للعروض لا يقال ان ثبوت المعقولات الثانية للمعقولات
الاولى يقتضى ان يكون المعقولات الاولى موجودة
لان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له فيلزم ان
يكون الماهية موجودة قبل وجودها فالاشكال بحاله لانا
نقول ان القول بان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت
له قول باطل لان التحقيق انه مستلزم له كما بين فى موضعه
فلا يتقدم الماهية التى هى من المعقولات الاولى بالوجود
على الوجود الذى من المعقولات الثانية حتى يلزم منه
ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها مولوى محمود الله

المستدعي لوجود الموضوع بالاتفاق لا يضر في
المقصود والتحقيق ان طبيعة الاتصاف من حيث
هي يستدعي تحقق الموصوف مطلقا والاتصاف
الخارجي يستدعي تحققه في الخارج والاتصاف
الذهني يستدعي تحققه في الذهن واما الصفة
فهي بخصوصها ولا بخصوصها بمعزل عن هذا
الحكم وتفصيله ان طبيعة الاتصاف يستلزم ثبوتهما
لحاشيتين في ظرف ما لا على سبيل التوقف وخصوص
الاتصاف الانضمامي يستلزم ثبوتهما في ظرف
الاتصاف على سبيل التوقف وخصوص الاتصاف
الانتزاعي يستلزم ثبوت الموصوف في ظرف
الاتصاف وثبوت الصفة في ظرف ما لا على سبيل
التوقف فاتصاف الوجود لكونه وصفا انتزاعيا
يستلزم ثبوت الموصوف الذي هو نفس الوجود

الوجود فلا يلزم كون الشيء موجودا مرتين ولا
تقدم الشيء على نفسه ولا التسلسل هذا في مرتبة
الحلول واما في مرتبة الحمل فمطلق ثبوت الشيء للشيء
يتأخر عن ثبوت المثبت له ولا محذور فيه لان
المحمول متأخر عن مبدئه فانتقل ثبوت المحمول
للموضوع مفاد العقد في الهلية المركبة لا في الهلية
البسيطة لان وجود الشيء هو نفس موجوديته
وليس وجوده وجودا في الموضوع بل وجود الموضوع
فليس له ثبوت لغيره فضلا عن ان يستدعي ثبوت
الغير له قال الشيخ الرئيس في التعليقات وجود
الاعراض في انفسها وجودها في موضوعاتها
سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان
مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودا
واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون

موجوداً لم يصح ان يقال ان وجوده فى موضوعه
هو وجوده فى نفسه بمعنى ان الموجود وجوداً
كما يكون للبياض وجود بل معنى ان وجوده
فى موضوعه هو نفس وجود موضوعه قلنا
لا يلزم من ان لا يكون وجوده فى نفسه وجوداً
فى الموضوع ان لا يكون له وجود فى الموضوع
كيف وقيام الوجود بالماهية ضرورى وقد ذهب
الشيخ الرئيس وغيره من القدماء الى ان كل
قضية مركبة عن ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة
والمتاخرون الى ان كل قضية مركبة عن اربعة
اجزاء بناء على اعتبارهم النسبة التقييدية وبالله
التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق **قوله**
فيلزم كون الشئ آه اورد عليه انه يجوز ان يكون
لذلك الشئ وجودان احدهما خارجي والاخر

والاخر ذهني ويكون ثبوت الوجود الخارجي
موقوفاً على وجوده فى الذهن وثبوت وجوده
فى هذا الذهن موقوفاً على وجوده فى ذهن اخر
وهكذا فلا يلزم الا التسلسل فى الوجودات وهى
منقطعة بانقطاع الاعتبار وفى الاذهان
وهى غير مترتبة وانت تعلم ان الحاصل فى الخارج
عين الحاصل فى الذهن بحسب الحقيقة النوعية
وكذا الحاصل فى الذهن والحاصل فى ذهن
اخر ولا شك ان ثبوت الشئ للشئ فرع
ثبوت شخص المثبت له لا ثبوت ما هو مشارك
له فى النوع وقد اجيب عنه بان ثبوت الوجود
فى كل ظرف فرع الوجود الموصوف فى ذلك
الظرف فلا يفيد كون احدهما فى ظرف والاخر
فى ظرف اخر واعترض عليه بان ثبوت الوجود

الذهني الذي هو في الذهن كان في ذهن آخر
فكان فرعا للوجود في الذهن الاخر والحاصل
ان اتصاف الماهية بالوجود في ذهن زيد
في ذهن بكر مثلا بان يكون ظرف الاتصاف
ذهن بكر وظرف الوجود ذهن زيد فرع الوجود
في ذهن بكر وهكذا الى غير النهاية ولا يخفى
انه قليل الجدوى لان ظرف الاتصاف ليس مغايرا
لظرف الوجود كيف والشئ اذا حصل في الذهن
لا يمكن ان يحصل فيه بالوجود في ذهن آخر
ضرورة ان معنى الوجود هو الحصول المصدري
فان قلت ان جعل ظرف اتصاف الماهية بالوجود
الملاحظة دون الذهن والخارج كما نقل عن
بعض المحققين ليسهل الامر لان ثبوت الشئ
للشئ في الملاحظة لا يستدعي الا ملاحظة المثبت

المثبت فانه عبارة عن ملاحظة ثبوت الشئ
للشئ بل لا يسهل الامر ان فان الكلام في المطابق
بالفتح لا في المطابق بالكسر فتامل قوله لان
جميع آه هذا مبني على ان العلة الخارجية للمجموع
علة لكل جزء منه كما سياتي في موضعه فلا يرد انه
ان اريد بالمجموع من حيث المجموع فنختار ان
الوجود السابق عليه هو الوجود الداخل فيه
وان اريد به كل واحد فلا يثبت وجود غير هذه
الوجودات اذ المفروض ان كل واحد منها مسبوق
بواحد منها قوله الوجه الثالث آه فان قيل هذا
الوجه يدل على ان لا يكون شئ من الاعراض زائدا
فان السواد مثلا لو كان زائدا لكان له سواد آخر
لامتناع ان يكون لا اسود فينتقل الكلام اليه
قلنا مقصود المستدل ان الوجود الحقيقي الذي

به الوجود قيل لو كان زايدا لكان له وجود اخر
لامتناع ان يكون معدوما مع انه التناقض
بالذات انما هو بين الوجود والعدم فاذا كان
السواد لا اسود لا يلزم اتصافه بنقيض حقيقة الشيء
فان قيل الوجود على راي من قال بعينيته متعدد بعينيته
وكذا العدم فاذا كان الوجود معدوما لا يلزم
اتصافه بنقيضه بل اتصافه بنقيض وجوده
الذي هو عينه قلت عينيته الوجود لا يستلزم
تعدده ولا تعدد العدم كما سبقت الاشارة
اليه مع ان المقدر زيادة الوجود لا عينيته
مما به كلا ان يقال هذا الوجه مبني على اشتراك
الوجود معنى كما هو المشهور من القائلين بزيادته
فلا تغفل قوله انما المستحيل آه اعلم ان التناقض
بين الامرين انما هو باعتبار الصدق على امر

امر اخر من جهة واحدة فيتحقق التناقض بين
مشتقين كما يتحقق بين مبدئيهما كالموجود والمعدوم
ويمكن ان يكون لشيء واحد نقيضان احدهما باعتبار
حمل الاشتقاق والاخر باعتبار حمل المواطاة كالوجود
فان نقيضه باعتبار الاول العدم وباعتبار الثاني
اللاوجود ويجوز صدق احد النقيضين على الاخر
مواطاة بان يصدق عليه حملا بالعرض كما يقال
الجزئي لا جزئي واللامفهوم مفهوم وصدق كل من النقيضين
على كل منهما من جهتين بالحمل العرضي كمفهوم
كل من الموجود والمعدوم اذ يصدق عليه الموجود
من حيث انه موجود في الذهن والمعدوم من حيث
انه معدوم في الخارج وصدق النقيضين باعتبار
حمل المواطاة وحمل الاشتقاق على امر اخر كما يقال
انه لا وجود وموجود ومما ينبغي ان يعلم ان ظاهر

من المفهومات محمولة على نفسها حملا بالعرض
كالوجود المطلق والماهية المطلقة والممكن
العام واشباهها وبعضها محمولة عليها نقا
يضها بهذا الحمل كاللامفهوم واللاجزئي والممكن
الخاص ونظائرها ولا يتوهم ان عدم العدم
من هذا القبيل لان العدم الذي هو نقيضه
محمول عليه بالحمل الذاتي لان العدمات حصص
والعدم المطلق نوع لها بل نقيضه ليس محمولا عليه
اصلا لان نقيضه هو عدم عدم العدم الذي
هو نقيض الوجود وهكذا يكون كل مرتبة شفعة
نقيضا للمرتبة الوترية التي هو فوقها الا ان يقال
ان العدم الذي يضاف اليه العدم في عدم العدم
هو مطلق العدم الاعم من عدم العدم فكان
عدم العدم اعم من عدم عدم العدم الذي هو

هو نقيضه محمولا عليه حملا بالعرض لكن عدم
العدم بهذا الاعتبار صار اعم من نفسه وكان
محمولا على نفسه ايضا حملا بالعرض فكان من قبيل
حمل المعنى الواحد على نقيضين ويمكن وضع
ضابطة كلية ههنا كل كلي هو نقيضه شامل
لجميع المفهومات ضرورة امتناع ارتفاع
النقيضين ومن جملتها نفس هذا الكلي فيجب
ان يصدق هو او نقيضه عليه فان كان مبدأ
منكرا للنوع فهو محمول على نفسه والا فنقيضه
محمول عليه اما الاول فلان عروض الشيء للشيء
يستلزم عروضه للمشتق منه وعروض مبدأ
الاشتقاق للامر يستلزم حمله المشتق عليه واما الثاني
فلانه لو لم يكن كذلك لكان محمولا على نفسه
لامتناع ارتفاع النقيضين وحمل الشيء على

نفسه يستلزم عروض مبدأ الاشتقاق لها
وهو يستلزم عروضه لنفسه فيكون متكررا
النوع وهو خلاف المفروض فتفكر صادقا
تفكراً
وتدبر تدبرا فايقا **قوله** وان سلم آه لا يقم الوجود
القايم بالغير يمتنع ان يكون له وجود هو عينه لان قيامه
بالغير يستدعي الاحتياج لانا نقول العينية تنافي
وموجوديته بنفسه يستدعي عدم الاحتياج
الاحتياج اذا كان الوجود قايما بنفسه واما
اذا كان قايما بغيره فلا تنافيه بل يؤكده والتحقيق
ان الوجود بالمعنى المصدري امر اعتباري متحقق
في نفس الامر بمعنى ما به الموجودية موجود بنفسه
بل واجب لذاته وذلك لان معنى كون الشيء
اعتباريا متحققا في نفس الامر ان يكون موصوفه
بحيث يصح انتزاعه عنه فههنا ثلثة امور الاول
المنتزع عنه وهو الماهية من حيث هي والثاني

والثاني المنتزع وهو الوجود بالمعنى المصدري
والثالث منشأ الانتزاع وهو الوجود بمعنى
ما به الموجودية هو الوجود القايم بنفسه
الواجب لذاته لانه ليس قايما بالماهية لا على وجه
الانضمام والا يلزم تاخره عن وجود الموصوف
ولا على وجه الانتزاع والا يلزم حين انتزاع
الوجود المصدري انتزاع آخر بل انتزاعات
غير متناهية فافهم ذلك فانه تحقيق شريف
قوله وثانيها آه المقام ان حقيقة الوجود ليس
ما يفهم منه من المعنى المصدري لان هذا المعنى
متحقق باعتبار العقل وانتزاع الذهن وحقيقته
متحققة مع قطع النظر عن الذهن واعتبار
المعتبر كما يشهد به الضرورة العقلية فمفهوم
الوجود مغاير لحقيقته وتلك الحقيقة على ما يحكم

به النظر الدقيق منشأ لانتزاع هذا المفهوم
ومصداق لحمله ومطابق لصدقه وهي في الممكن
زائدة لانه موجود بغيره فمصداق حمل الوجود
عليه امر زايد عليه وفي الواجب عين ذاته لانه
موجود لذاته فمصداق حمل الوجود عليه نفس
ذاته من غير اعتبار امر آخر فالواجب سبحانه
وجود خاص قايم بذاته وانية محضة لا ماهية
له فان الماهية هي الحقيقة المعراة عن الاوصاف
في اعتبار العقل وهو سبحانه منزه عن ان
يلحقه التعرية وان يحيط الاعتبار ويحول
حول ذلك ما قيل ان في الممكن الوجود المطلق
وحصته والوجود الخاص زائد وفي الواجب
الاول والثاني زايدان دون الثالث لانتفائه
هناك او عين الذات ثبوت منافٍ كونه مصداق

مصداق الحمل وما قيل ان محل الخلاف هو الوجود
بمعنى مصدر الآثار والوجود الحقيقي الذي
به الموجودية قوله ولا لم يكن آه وما ذهب
اليه المتالهون من ان الوجود قايم بذاته وموجود
بنفسه وغيره موجود لانتسابه اليه واطلاق
الموجود عليه كاطلاق المشمس على الماء المسخن
بالشمس فهو على تقدير ان يكون وجود الواجب
عينه قوله فان قلت آه المراد بالعلة العلة الموجدة
في الخارج لان الموجود الخارجي والامر الاعتباري
في الاحتياج الى العلة الموجدة مطلقا متساويان
ويرد عليه ان الكلام في الوجود الحقيقي وهو
ليس امر اعتباريا كما سبق التلويح اليه قوله
واجيب آه لا يخفى ان العلة يجب ان يكون لها نحو
من التحقق كما يشهد به الضرورة والعلية من

او جنس لشيء لا يجب ان يكون فوقه جنس ولا
لكونه اشرف ولك ان تستدل على هذا المطلب
بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة ذاته
فاذا خلت المرتبة عن الوجود بمعنى سلب
واذا كان الوجود زائدا عليه يلزم ذلك وبان
مصداق الحمل لو كان مغايرا للذات لكان ممكنا لذاته
فافهم قوله لانا نقول آه يعني لو سلم ان معنى
التقدم هذه الحيثية فلا شك انها ثابتة للمقوم
قبل ان يوجد قوله هو العلة القابلية قد عرفت
ان العلة مطلقا يجب ان يكون متحققة قبل تحقق
المعلول فمستفيد الوجود ليس علة قابلية له
كيف واثر الجعل هو اتصاف المستفيد بالوجود
من حيث انه مرآة لملاحظة الطرفين وعينه
مستقلا بالمفهومية فكل من الطرفين كان معتبرا
في جانب المعلول وان كان اجزاء المستقبل معتبرة

العوارض التي يتوقف ثبوتها على ثبوت المثبت
له والواجب لو كان علة لوجوده لكان مقدما
عليه بالوجود الخارجي لا بالوجود الذهني لتقدمه
على الاذهان كلها واما تقدم الماهية الممكنة
على وجودها فتقدم آخر وراء التقدمات المشهورة
وهي نفس المعلول اما باعتبار ذاتها او باعتبار
اتصافها بالوجود وكذا تقدم الاجزاء المحمولية
فانها من حيث انها اجزاء علة للكل ومقدمة عليه
بالوجود ضرورة ان جزء الموجود موجود ومن حيث
انها محمولة متقدم عليه لا على نحو التقدمات المشهورة
قال تأمل قد التزم تقدم الجنس على نوعه لا لكونه
جزء له ليكون تقدمه عليه بالطبع اذ هو من حيث
انه جزء لا يحمل على كله والجنس يجب ان يحمل على نوعه
ولا لكونه في زمان اي في مرتبة عقلية او حسية اقدس

فى جانب العلة بناء على انه معتبر فى جانب المعلول
من حيث الاجمال وقد عرفت ايض مقوم الماهية
من حيث انه مقوم يجب ان يكون موجودا نعم
يمتنع ان يكون الوجود مقوما للمتقوم لكن يجب ان يكون
شرط التقويم قوله والا لامتنع آه لا يخفى انه
يمتنع خلو الماهية عن احد الوجودين فلا يمكن
الجزم بالتقويم مع التردد فى الوجود قوله فلان
الوجود آه لا يخفى ما فيه فالاولى ان يستدل على
نفى العينية بما استدل به على نفى الجزئية قوله
فلا نسلم انها آه قد نقطت آنفا بان محل الخلاف
هو حقيقة الوجود فتلك الحقيقة اذا كانت عين
الممكن او جزئه كان حمل الوجود عليه واجبا لكونها
مصداق الحمل وحمل العدم عليه ممتنعا لامتناع
اجتماع النقيضين وايض يمكن تعلق الجعل بكون

يكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود
عين الممكن او جزئه لا يمكن لامتناع تخلل الجعل
بين الشيء وذاتياته ثم لا يخفى ان هذا الدليل
وما يقرب منه لا يجرى الا فى الاعراض لان وجود
العرض هو بعينه وجوده فى الموضوع وعينه
هذا النحو من الوجود لا ينافى الامكان بل يؤكده
كما نبهنا عليه سابقا قوله الوجه الثانى آه الكلام
فى ان ذات الممكن لا ينوب مناب وجوده الخاص
كما سبقت الاشارة اليه ولا شك ان الشك
فى الوجود لا ينافى العينية بهذا المعنى قوله والكلام
فى الوجود المطلق آه اى فى الوجود مطلقا فان
الكلام ليس فى الوجود المطلق ولا فى مطلق الوجود
بل فى الوجود مطلقا كما يظهر بالتامل قوله فان
شعوره بالشيء آه بيان ذلك ان التصور يطلق

على معنيين احدهما حصول الصورة فى ذهن
وثانيهما الصورة الحاصلة فيه والمراد ههنا
هو الاول ولا شك ان كون التصور حصول الصورة
مما يشك فيه ولذا انكره المتكلمين فالشعور
بالشئ لا يستلزم الشعور بحقيقة هذا الشعور
وان سلم فلا يستلزم التصديق بثبوتها له
بل نقول حصول الصورة فى الذهن وجود
رابطى والوجود الذهنى من قبيل وجود الشئ
فى نفسه فالوجود الذهنى ليس نفس التصور
قوله وايضا آه يتوجه عليه انه لا يدل على الزيادة
الوجود الذهنى على الماهية التى لا ينفك عنها
الوجود الذهنى مع انه انما يتم اذا كان المراد
بالوجود الذهنى الوجود فى الاذهان السافلة
فقط قوله اذ يتوجه عليه آه الظاهر ان الكلام
بعد

بعد تسليم الوجود الذهنى بقسميه نعم يتوجه
عليه انه لا يدل على زيادة الوجود الخارجى
على الماهية التى لا ينفك عنها الوجود الخارجى
ولك ان تقول الماهية من حيث انها موجودة
فى الذهن ليست موجودة فى الخارج من حيث
انها موجودة فى الخارج ليست موجودة فى
الذهن فيكون كل الوجودين زايدا قوله قال
بعض الفضلاء آه قد جوز بعضهم ان يحمل التعقل
على التصديق وهو لا يخلو عن التكلف قوله
بل بانا آه على هذا التقرير يستدرك ذكر التعقل
الماهية ولك ان تقرر هذا الدليل فقط
يتعقل بالماهية دون الوجود والتصور مع الشك
يتعلق بالوجود دون الماهية فالوجود لا يكون
نفس الماهية قوله ولا نسلم آه يعنى لا نسلم ان شيئا

من الماهيات معقولة بالكنه التفصيلي ولا انتفى
بعض الماهيات بالكنه الاجمالي مما لا شك فيه
ولا ظهر آه ولا يخفى ان قولنا السواد موجود
على هذا التقدير لم يكن صحيحا الا صحيحا غير مفيد
وكان هذا المستدل اخذ محل الخلاف الموجود
دون الوجود **قوله** ولا اول يط آه لا يخفى ان محل
الخلاف ليس ما يطلق عليه لفظ الوجود بل المراد
الشيخ الاشعري من عينيته هو بعينه مراد الحكماء
الا انهم جعلوها من خواص الواجب مناط الوجوبية
والشيخ الاشعري جعلها من خواص الموجود مناط
الموجودية صرح بذلك كثير من الاعلام كشارح
الصحائف وشارح المقاصد **قوله** لكان اعم للذاتيات آه فان
قيل لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان يقال لو كان الوجود
جزءا للماهيات لكان لها جزء وكان الوجود جزء له

ا ننقل الكلام الى جزء آخر منه وهكذا فيلزم ترتب
الاجزاء الى غير نهاية قلت قرر هذا الوجه هكذا
اشارة الى ان الوهم يذهب الى جزئية الوجود
بان يكون جنسا او مثل الجنس ثم على هذا التقدير
يلزم ايض كون الوجود جزءا لشئ وجزءا لجزئه
بمراتب غير متناهية والحق ان نفي جزئية الوجود
اجلى من هذه المقامات **قوله** اذ المركب آه اعترض
عليه بعض المحققين بان المركب العقلي اذا وجد
في الذهن بوجود واحد اجمالي لا يتصور انتهائه
الى البسيط لانتفاء التركيب على ذلك التقدير
ذهنا وخارجا واذا حلله العقل لا يلزم انتهائه
اليه لجواز ان لا تقف التحليل عند حد كما في تجزي
المتصل الواحد وانت خبير بان المراد من المركب
والبسيط هيهنا غير المتصل الواحد واجزائه

المقدارية فالمركب الخارجي على تقدير انتهائه
الى ما هو بسيط فى الخارج ينتهى الى البسيط ذهنى
لان التركيب العقلى يستلزم التركيب الخارجي
واطلاق المركب العقلى على البسايط الخارجية
من قبيل المسامحة وتشبيه العوارض بالمقومات
قال الشيخ الرئيس فى التعليقات اجزاء حد البسيط
يكون اجزاء الحد لا القوام وهو الشيء بفرضه
العقل واما هو فى ذاته فلا جزء له قوله لان
البسيط آه قال بعض المحققين لمانع ان يمنع
كون البسيط الحقيقى مبداء المركب مطلقا فان
القدر الضرورى هو ان المركب لابد له من اجزاء
يتقوم بها واما انتهائها الى ما ليس بمركب اصلا
فليس ضرورى فان الكثرة لابد فيها من الواحد
العددى ولا من الواحد الحقيقى لجواز اشتماله على

احاد اخر فالاولى يتمسك ببرهان التطبيق
وانت تعلم ان المركب الخارجي العددى حقيقة
منحصر فى العدد واجزائه وحدات بسيطة والمركب
الخارجي الغير العددي لابد له من الجزء الصورى
البسيط بحسب الخارج والا لم يكن للمركب فعلية
لانه ان فرض فعلية الجزئية الصورى بجزء آخر كان
فعلية المركب فى الحقيقة بهذا الجزء الاول ثم ان فرض
فعلية هذا الجزء بجزء آخر كان فعلية المركب بهذا الجزء
لا بالجزئين الاولين وهكذا فلو لم يكن الاجزاء
الصورية منتهية الى الجزء الذى فعليته بنفسه لم يكن
للمركب فعلية وايضا على ذلك التقدير لا يكون فى المركب
جزء بالقوة بل يكون جميع اجزائه بالفعل فيكون
كل جزء منه غير قابل للقسمة بعده قوله فانهما آه
يعنى ان الجوهر والعرض من اقسام الوجود الخارجي

والوجود امر اعتباري جاز ان يكون جزءً عقليا
للموجود الخارجي بناء على نفي الكلي الطبيعي واما
ما ذكره قدس سره فظاهر السقوط لاندراج
المفهومية والمعلومية ونحوهما تحت المتصف بهما
والحق ان المعنى الوصفي سواء كان عرضيا او لا
يمتنع ان يكون جزءً محمولا للجوهر قوله وفيه بحث آه
حاصله ان ما ذكره المص في اثبات اتحاد ذاتي السواد
والوجود اتحاد افرادهما لا يتم لانه يدل على عدم
امتيازهما في الخارج وهو تحصيل بان لا يكون للوجود
هوية خارجية وفيه نظر لانه اذا لم يكن للوجود
هوية خارجية لا يكون له هوية اصلا لانتفاء
الوجود الذهني عند المتكلمين مع ان البديهة
حاكمة بان له هوية فيكون هويته عين هوية السواد
وما يصدق عليه احدهما عين ما يصدق عليه الآخر

الآخر لا يقال مراد المص من اتحادهما بحسب الهوية
والصدق انه ليس في الخارج الا سواد والعقل ينتزع
الوجود عنه لانا نقول هذا مع انه بعيد عن عبارة
المص يابي عنه الوجوه التي نقلها عن الشيخ الاشعري
كما يظهر بالتامل الصادق والحق ما قررنا من ان
ان مراد الشيخ الاشعري من اتحاد الوجود والماهية
حمله عليها حملا بالذات قوله بل هما من المعقولات
الثانية آه اعلم ان المعتبر في المعقول الثاني امران
الاول ان يكون الذهن ظرف العروض لا ان يكون
الوجود الذهني شرط العروض او قيد المعروض
ولا يخرج الوجود ونحوه من المعقولات الثانية كالامكان والوجوب والامتناع ٢٤
وهذا معنى قوله من حيث انها متمثلة في الذهن
واحترازه عن العوارض الخارجية والثاني ان
لا يكون الخارج ظرف العروض ويتفرع عليه ان

لا يكون فرده موجودا فی الخارج وهذا معنی
قوله لا یحاذی بها امر فی الخارج واحترز به عن
لوازم الماهیة ومآ توهم ان الوجود الواجبی فرد
الوجود والاعیان الخارجیة افراد الموجود مع
ان الوجود والموجود من المعقولات الثانیة
ساقط لان وجود الواجبی لیس فرد اللوجود المصدری
بل للوجود الحقیقی وهو لیس من المعقولات
الثانیة وافراد مفهوم الموجود بحسب الحقیقة
هی الحصص الاعتباریة دون الاعیان الخارجیة
فان قیل الوجود الخارجی من المعقولات الثانیة
والماهیة متصفة به فی الخارج فیکون الخارج
ظرفا لعروضه وکذا الکلیة والجزئیة من المعقولات
الثانیة وهما من عوارض الصور الذهنیة
من حیث انها صور ذهنیة فیکون الوجود الذهنی

الذهنی قید العروضها قلنا لیس فی الخارج الا
الماهیة ثم العقل بضرب من التحلیل ینتزع
عنها الوجود فیلاحظ الماهیة معراة عن الوجود
ویصفها به فیکون الماهیة معروضة للوجود
فی هذه الملاحظة وهی من مواطن نفس الامر ثم
ربما یطلق الاتصاف علی کون الماهیة فی ظرف
ما بحیث یصح انتزاع الوصف عنها لکنه فی الحقیقة
لیس اتصافا فانه حیثیة بکون الشئ صورة ذهنیة
مغایرة لحیثیة کونه موجودا ذهنیا وان کانت
مستلزمة لها فان الاولی حیثیة حصول الشئ
فی الذهن والثانی حیثیة وجوده فی نفسه مع ان
فی المعقول الثانی عدم اعتبار شرطیة الوجود
الذهنی للعروض وقیدیته للمعروض لا اعتبار
عدمهما وبما قررنا ظهر لك ان ظرف اتصاف

الماهية بالوجود الملاحظة دون الذهن
والخارج وان المعقولات الثاني يشتمل المشتقات
والمبادي وان القضايا المعقودة بها كلها ذهنيات
هذا وتفصيل المقام يستدعي بسطا في الكلام
قوله لوجوه آه الكان المدعي نفي عينية الوجود
الحقيقي الذي هو محل الخلاف فهذه الوجوه
لا تدل عليه وان كان نفي عينية الوجود المصدري
الذي ليس له وجود في الخارج فهو بديهي اولى
لا يحتاج الى التنبيه فضلا عن الاستدلال قوله
الان يثبت آه قد سبق منا تحقيقه ولا باس
بان يزيد بيان فنقول النظر الجلي يحكم بان حقيقة
الوجود ليس بمعنى مصدري بل امر آخر والنسبة بينهما
نسبة مفهوم الشيء وحقيقته باعتبار ونسبة
المعبر به والمعبر عنه باعتبار آخر ثم بعد تدقيق

ممتق النظر يظهر ان ليس في الخارج مثلا الا ذات
الشيء من حيث يصح انتزاع مفهوم الوجود عنه
والعقل بضرب من التحليل ينتزع عنه الوجود
ويتصفه به ويحمل عليه فههنا ثلثة امور الاول
المنتزع عنه والثاني الحيثية التي هي منشأ الا
نتزاع والثالث المنتزع اما الاول فهو ذات
الشيء وماهيته واما الثاني فهو تعلق الشيء بالوجود
الحقيقي الذي هو موجود بنفسه وواجب لذاته
وارتباطه به كما عرفت واما الثالث فهو امر اعتباري
وليس افراده الا حصصا ولا يصدق مواطاة
الا عليها ومن جوز ان يكون له فرد غير الحصة فقد
اخطا كيف والمعنى المصدري الانتزاعي لا حقيقة
له الا ما يفهم منه عند انتزاعه وذلك المفهوم
لا يحمل على ما يغايره الا اشتقاقا كما يشهد به

الفطرة السليمة وهذه الامور الثلثة كلها
متحققة فى الممكن واسنان منها فى الواجب فانه
ذات تعالى منشأ الانتزاع ومصداق الحمل وبما تكرر
انكشف لك ان الامر ههنا ليس كما زعم كثير من
المتأخرين من ان فرد الوجود المصدرى عين الواجب
كيف ولو كان كذلك لكان حمل المعنى المصدرى
عليه مواطاة صحيحا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
قوله فالمناقشة آه وذلك لان القول بثبوت
فرد للوجود غير حصة مستند لمنع تساوي
وجود الواجب والممكن وهو احض منه لجواز
ان يكون وجود الواجب امر آخر غير فرد الوجود
المصدرى وحصته قوله فانه فى وجود الواجب آه
لا يذهب عليك ان التشكيك اما بالاولوية
او الاقدمية او الاشدية او الاضعفية او الزيادة

الزيادة والنقصان والوجود انما يقبل التشكيك
على الوجهين الاولين دون الآخرين قال الشيخ
فى الهيات الشفا الوجود بما هو وجود لا يختلف
بالشدة والضعف ولا يقبل الاكمل والانقص
وانما يختلف فى ثلثة احكام وهى التقديم والتأخر
والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان ثم
تشكيك الوجود انما هو بالقياس الى صدقه على
الموجودات دون الوجودات فتشكيك لا ينافى ان
يكون ذاتيا للافراد كما مر قوله فلم لا يجوز قد عرفت
انه لا يجوز قوله فنقول آه لا يقال الوجوب اقتضاء
الوجود الذي به الموجودية هو الوجود الخاص لا
الوجود المطلق لانا نقول الواجب ما يقتضى
الوجود المطلق لا الوجود الخاص والا يلزم انتكون
الزمان وغيره مما يقتضى الوجود الخاص واجبا

فان قلت العام مقدم على الخاص وعلى تقدير
اقتضاء الخاص العام يلزم تاخره عنه ضرورة
تقدم المقتضى على المقتضى قلت يمكن التعاكس
بين الشيئين فى التقديم والتاخير باعتبارين
مع ان العام مطلقا ليس مقدما على العام الذاتى
فان قيل الوجود الخاص ذات الواجب فالوجود
العام لا يمكن ان يتقدم عليه لامتناع ان يتقدم
عليه عينه قلنا العموم والخصوص من عوارض
الصور الذهنية من حيث انها صورة ذهنية والحقيقة
الخارجية لا يتصف بهما والتحقيق ان الواجب هو
الوجود المتاكد البحت القائم بذاته المعرى عن
القيود والحيثيات وهو بذاته منشأ لانتزاع
مفهومى الوجود والوجوب ومصداق لحملهما
وليست حيثية الوجود ولا حيثية الوجوب مغايرة

مغايرة للاخرى فوجوبه الحقيقى عينه كما ان و
وجوده الحقيقى قال الشيخ فى التعليقات الوجود
من لوازم الماهيات الا من هو ماهيته لكن الحكم
فى الاول الذى لا ماهية له غير الانية بسببه انه يكون
الوجود حقيقة اذا كان على صفة وتلك الصفة
هى تاكد الوجود وليس تاكد الوجود وجودا
يخصص بالتاكد بل هو معنى اسم له يعبر عنه بتاكد
الوجود قوله قلت اه حاصله ان المراد بالاقتضاء
فى تفسير الوجوب الاقتضاء التام واقتضاء
وجوب ذات الممكن لعارضها اقتضاء ناقص
لتفرعه على غيرها وتلك ان تقول وجودات
الممكن ان كانت حصصا فلا عروض للمطلق الا عروض
حصصه فاقتضاء الوجود الخاص عروض الوجود
المطلق لا يرجع الى اقتضاء عروض الحصة لها وهو

سفسطة واكانت افراد الوجود المطلق
عارض بها فكانت موجودة في الخارج فان
معروض الوجود موجود بالضرورة مع ان المراد
بالاقتضاء ههنا الذات من حيث هي واقتضاء
الوجودات ليس كذلك لانها يقتضي عروض الوجود
المطلق من حيث انها افراده ثم لا يخفى ان هذا
لسؤال مبني على ظاهر هذا التفسير فانه اذا كان
المراد منه اقتضاء الذات كونها موجودة لا يرد
اذ تلك الوجودات يقتضي كونها وجودا لا كونها
قوله موجودة بل يصح على كل آه اي يصح على كل فرد
بالنظر الى طبيعة ما يصح على الاخر بالنظر اليها
والمراد بالصحة الامكان العام فما يصح بالنظر
الى الطبيعة اعم مما يلزم بالنظر اليها بينهما تعاكس
بحسب العموم والخصوص باعتبارين لان الصحيح

من حيث انه صحيح لازم ثم لا يخفى ان هذه المقدمة
ماخوذة في الوجه الاول والثاني لكن لا على سبيل
الالزام قوله لا شبهة آه لا يذهب عليك ان
ههنا مقامين الاول اثبات وجود غير الوجود
الخارج والثاني اثبات انه لا بد في العلم بالاشياء
الغايبة عنا الغير الحاضرة لنا من حصولها في الذهن
غير حصولها في الخارج والقول بالوجود الذهني
للمفهومات الاعتبارية دون الاعيان الخارجية
كما اختاره البعض والقول بحصول الاشيا
باشباهها لا بانفسها كما نقل عن قوم في طرف
الاثبات على الاول وفي طرف النفي على الثاني
والشارح المحقق لما راي ادلة المثبت والنافي
منطبقة على الثاني كما سيطلع عليه اختاره في
تحرير محل النزاع ثم الظاهر ان ما ذكره في

في التفسير الوجودين هو تقسيم للوجودين لمحو
الحقيقيين لان الحيثية التي هي منشاء الانتزاع
هي المصدرية الاثار وعلى كل تقدير لا يرد انه ان
اريد بالاثار والاحكام الاثار والاحكام الخارجية
يلزم الدور في تعريف للوجود الخارجي وان
اريد بهما الاثار والاحكام في الجملة يصدق تعريفه
على الوجود الذهني فانه مصدر للاثار في الجملة
اما على تقدير الاول فلان الاثار الخارجية
يتوقف على الوجود المصدري الخارجي لا على
الوجود الحقيقي الخارجي واما على تقدير الثاني
فلان تعريف الوجود المصدري للموجود بديهيا
تعريفا لفظيا ومما ينبغي ان يعلم ان معروض
الوجود الذهني الماهية من حيث هي والعوارض
الذهنية مترتبة عليه لا الماهية من حيث انها

الجامع العوارض الذهنية كيف ووجودها
بهذه الحيثية وجود الخارجي فان وجودها
من قبيل وجود الشيء لغيره واتصاف
الذهن بها اتصاف انضمامي فتامل قوله
فلا عبرة آه لعل وجه الاشكال على هذا القائل
انه رأى ظاهر ادلة المثبت منطبقا على خلاف
الاول وادلة النافي منطبقا على الخلاف الثاني
او اخذ الوجود الذهني بمعنى حصول الشيء في
الذهن فزعم انه محقق في الاوصاف الخارجية
القائمة بالنفس قوله انا نتصور آه تتمته انا
نتصور ايضا ما له وجود في الخارج فنحكم عليه
باحكام ثبوتية لا من حيث انه موجود خارجي
فلا بد ان يكون له نحو آخر من الوجود ولا يلزم
من انتفاء وجوده الخارجي انتفاء التصور

والحكم وايضا اذا كان تصور بعض الاشياء
لحصول صورتها في الذهن كان تصور جميع
الاشياء كذلك لعدم التفاوت في نحو العلم
بالاشياء الغايبة كما يشهد به الضرورة و
ربما يستنبط من هذا الوجه وجه آخر هو انا
نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في فهم
الشيء من تعلق بين العاقل والمعقول والتعلق
بين العاقل والعدم المحض ممتنع بالضرورة
فلا بد للمعقول من ثبوت واذ ليس في الخارج
فهو في الذهن لا يقال الوجود الذهني هو
وجود الشيء في نفسه وهذا الوجه يدل على
ان لهذه الامور وجودا سواء كان من قبيل وجود
الشيء في نفسه او وجود الشيء لغيره لانا
نقول هذه الامور باعتبار ذواتها كان

وجودها في نفسها وباعتبار اقترانها بالعوارض
الذهنية كان وجودها لغيرها فان قلت يلزم
على ذلك التقدير ان يكون لشيء واحد بالقياس
الى الذهن الواحد وجودان قلت يجوز ان يكون
للشيء الواحد بالقياس الى ذهن الواحد وجودان
باعتبارين احدهما بحذو حذو الوجود الخارجي
في ترتب الآثار والآخر لا يحذو حذوه وبهذا
التفتيش ظهر سر ما تحقق لهم ان الكلي من حيث هو كلي
موجود في الذهن مع ان ما يحصل فيه متشخص
بالتشخص الذهني وظهر ايضا ان العلم موجود
خارجي والمعلوم موجود ذهني فتامل جدا
وسيأتيك فوق ذلك كلام ان شاء الله تعالى
قوله باحكام آه الحكم يطلق على اربعة معان
الاول المحكوم به والثاني وقوع النسبة

ولا وقوعهما والثالث التصديق والرابع
القضية من حيث انهما مشتملة على الربط بين
المعنيين والظاهر ان المراد هو الاول ويحتمل
الثاني والثالث وعلى الوجه الاول لا حاجة الى
تقييد الاحكام بالثبوتية لما اشرنا اليه انه ظ ان مع
الايجاب يستدعى وجود الموضوع ولا مدخل
لخصوصية المحمول فى ذلك بل على الثاني والثالث
ايضا لان الحكم والتصديق السلبيين يستدعيان
تميز المحكوم عليه والمتميز يجب ان يكون له ثبوت
فى الجملة فافهم قوله قلنا اللازم آه قد عرفت
ان السالبة يستدعى وجود الموضوع فى الجملة
مع ان هذه القضية مع قطع النظر عن رجوعها
الى السالبة صادقة كما يعلم بالضرورة فالاولى
ان يق يكفى كون الشئ محكوما عليه ان يكون مفهومه

مفهومه موجودا فغاية ما يلزم ههنا اتصاف
احد النقيضين بالاخر مواطاة ولا استحالة فيه
كما مر اذ يمكن العقل يعرض الموجود معدوما ويحكم
ويحكم عليه فالمحكوم عليه موجود بحسب الواقع
ومعدوم بحسب الفرض وبه يندفع التناقض
ان حرر بالنظر الى عقد الحمل بان المعدوم
المطلق لا يخبر عنه لا بالايجاب ولا بالسلب وقد
اخبر عنه بعدم الاخبار فيكون مخبرا عنه وغير مخبر عنه
قوله لكان النسب ذلك لاشتماله على الاشخاص
المادية وعلى الممتنعات كاجتماع النقيضين والضدين
دون الاول فكانه لم يحمل عبارة المص عليه لان
المص حمل قول افلاطون فى بحث الماهية على الاول
والحق ان قول افلاطون فى بحث الوجود الذهني
والعلم محمول على الثاني وفى بحث الماهية محمول

على الاول كما سيأتي قوله واحترز بذلك آه
اعلم ان المتأخرين اثبتوا هذه القضية وقالوا
في تحصيل معناها وفي الفرق بينها وبين السالبة
البسيطة ان في السالبة يحكم بسلب المحمول عن
الموضوع وفي السالبة المحمول يرجع ويحمل ذلك
السلب عليه فمعنى السالبة ج ليس ب ومعنى
السالبة المحمول ج ليس ب است وقالوا في
الفرق بينها وبين المعدولة ان فيها اشارة
الى حكم معقود بخلاف المعدولة ولا يخفى ان السلب
من حيث انه رابط لا يمكن ان يكون جزء المحمول مع
ان المعتبر في المعدولة كونه السلب جزء المحمول من
غير اعتبار امر آخر فهذه القضية على تقدير ثبوتها
احد نوعي المعدولة وبينوا مساواتها للسالبة
وعدم اقتضائها وجود الموضوع بانه اذا صدق

اذا صدق سلب ب عن ج صدق انه منتف
عنه ولا يصدق نقيضه اي ليس منتف عنه فلا
يصدق السالبة واذا صدق ان ج منتف عنه
ب صدق سلب ب عنه وانت تعلم ان نقيض
الموجبة السالبة المحمول السالبة السالبة المحمول
ولقائل ان يقول وهي يجتمع مع السالبة عند
انتفاء الموضوع كما ان السالبة المعدولة تجتمع
معها والحق ان طبيعة الربط الايجابي يستدعي
وجود الموضوع من غير ان يكون لخصوصية المحمول
فيه مدخل وطبيعة الربط السلبي لا يستدعيه
كما مر وليس بينهما مساواة الا باعتبار حصول
جميع المفهومات في نفس الامر اذ ما من مفهوم
الا ويصح عليه حكم ايجابي صادق فكلما صدقت
السالبة صدقت الموجبة التي تقتضي وجود

الموضوع فى نفس الامر وكذا العكس و باعتبار
تعلق التصديق فان كلا منهما بهذا الاعتبار
يقتضى وجود الموضوع فى الذهن فكلما صدقت
السالبة صدقت الموجبة التى يقتضى وجود الموضوع
فى الذهن وكذا العكس فتامل **قوله** وقد يقال
المفهومية آه لم يحمل عبارة المتن على هذين الو
جهين لان المتبادر منها ان المفهوم متصف
بالكلية لان الكلى متصف بالمفهومية لان الحقايق
الكلية موجودة ويمكن الجواب عما اورده على
الوجه الثانى بان هذه الحقايق محمولة على افرادها
وثبوت الشيء للشيء وان لم يستلزم ثبوت
الثابت فى ظرف الاتصاف لكن يستلزم ثبوته
فى الجملة كما يشهد به الضرورة **قوله** والامر الثالث آه
الفرق بين هذا التقرير والتقرير الذى يذكره بقوله

بقوله وقد يقرر بعد اشتراكهما فى كون المراد من
الحقيقة ما صدقت عليه ان المراد من الحقيقة
على الاول الحقيقة التى لا يكون افراد موضوعها
موجودة فى الخارج وعلى الثانى الحقيقية الكلية
لا يكون بعض افراد موضوعها موجودا فى الخارج
ولا شك انهما عايدان الى الوجه الاول وقد قرر
بعض المحققين هذا الوجه هكذا لولا الوجود
الذهنى لم يتحقق هذا القسم من القضية بمعنى
انه لا يكون لاعتباره فائدة فيرتفع هذا القسم
بالكلية كما انه يتحقق قضية يكون الحكم فيها على
هو ما فرد للموضوع بحسب ما يعم نحو الثالث من
الوجود كالوجود اللفظى اذ ليس لاعتبارها فائدة
ولا يخفى انه لا يخلو عن ضرب من الاقناع اذ
للنافين ان يلزموا رجوع هذا القسم من القضية

الى القضية الخارجية كما انهم التزموا بنفى
القضية الذهنية بالكلية لانا نقول نستعمل هذه
القضية ونعلم بالضرورة انها مغايرة للقضية
الخارجية وان موضوعها اعم من موضوعها لانا
نقول لهم ان يقولوا المغايرة والاعمية بحسب المفهوم
كما فى الدائمة الضرورية قوله ويرد عليه هذا منقوض
فى المثال واجاب آه وايضا يمكن ان يجاب بان منشأ
الانصاف هو ان يكون وجود الوصف من حيث
هو من قبيل وجود الشئ لغيره وقد عرفت
ان وجود الحاصل فى الذهن من حيث هو من قبيل
وجود الشئ لنفسه وان كان من حيث انه مقترن
بالعوارض من قبيل وجود الشئ لغيره واجاب
شارح التجريد بالفرق بين القيام والحصول بان
حصول الشئ فى الذهن لا يوجب اتصاف الذهن

الذهن به كحصول الشئ فى الزمان والمكان
بل الموجب للاتصاف به هو قيامه به وهذا لا
نشأ له حاصل فى الذهن لا قايمة به وزعم
ان بهذا الفرق يندفع اشكال آخر وهو انه اذا
حصلت حقيقة جوهرية فى الذهن كانت تلك
الحقيقة علما وعرضا فيلزم ان يكون شئ واحد
علما ومعلوما وجوهرا وعرضا واذا فرق بين
القيام والحصول لا يلزم ذلك لان الحاصل فى
الذهن غير القايم به فالحاصل معلوم وجوهر
والقايم علم وعرض وانت تعلم ان حصول
الشئ فى الذهن عندهم نفس الحلول فيه وليس
من قبيل حصول الشئ فى الزمان والمكان الا ترى
انهم استدلوا على بساطة النفس ببساطة الحاصل
فيها وليس هيهنا امران احدهما معلوما وحاصل

في الذهن والآخر علم وقائم به لان الامر القايم
الكائن نفس المعلوم يعود الاشكال وان كان غيره
يلزم ان لا يكون علما لان العلم مبدء الانكشاف
والشيء اذا حصل بنفسه انكشف ولا حاجة
الى ان يحصل ما يغايره ثم لا اشكال في كونه الشيء
الواحد علما ومعلوما لتحقق المغايرة الاعتبارية
بينهما ولا في كونه جوهرا وعرضا لان الجوهر ماهية
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والعرض
موجود في الموضوع كما صرح به الشيخ في الهيات
الشفاء انما هو في كونه الشيء جوهرا وكيف
لانهما مقولتان متباينتان يمتنع صدقهما على
الشيء واحد وانا قلت في حله اذا حصل الشيء في الذهن
يحصل له وصف ويحمل ذلك الوصف عليه فيقع
لما هو حاصل في الذهن علم وهذا المحمول ليس

ليس نفس الموضوع والا لكان محمولا عليه حال
كونه في الخارج ايضا ضرورة ان الذات والذاتي
لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا لحمل كحمل الكاتب
على الانسان فالعلم بحسب الحقيقة ليس نفس الحاصل
في الذهن بل عارضا له فالعارض كيف يصدق
رسمه عليه والمعروض عرض لكونه موجودا في
الموضوع وتابع للموجود الخارجي في الجوهرية
والكيفية وغيرهما لاتحاد معروفه لهذا التحقيق يتحلل
الاشكال المشهور في التصور والتصديق وهو ان
المحققين ذهبوا الى انهما بحسب الحقيقة واذا تعلق
التصور بالتصديق يلزم اتحادهما لاتحاد العلم
والمعلوم وذلك لان التصور والتصديق قسمان
لما هو علم بحسب الحقيقة لا لما يصدق هو عليه
والله الهادي الى سبيل الرشاد ومنه العصمة والسداد

قوله لان التضاد آه وذلك لان التضاد بين
الشيئين انما هو بحسب اتصاف المحل بهما ومنشأ
الاتصاف هو الوجود المعنى فيكون التضاد من
احكامه فلا يرد انا نعلم بالضرورة السواد لذاته
مناف للبياض فلا يمكن اجتماعهما فى محل قوله
وبالجملة آه تفصيل المقام ان ههنا ثلث اعتبارات
الاول اعتبار الشئ من حيث هو والثانى اعتباره
من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية والثالث
اعتباره من حيث هو انه مقترن بالعوارض الذهنية
فالشئ من حيث هو معلوم بالذات لحصول صورته
فى الذهن وموجود فى الخارج والذهن معا لحصوله
فى الخارج بنفسه وفى الذهن بصورته والشئ
من حيث انه مقترن بالعوارض الخارجية معلوم
بالعرض لتحقق العلم عند انتفائه وموجود فى الخارج

الخارج فقط لترتب الاثار الخارجية دون الذهنية
عليه والشئ المقترن بالعوارض الذهنية علم لكونه
صورة ذهنية للاعتبار الاول وموجود الخارجى
لترتب الاثار الخارجية عليه واتصاف الذهن
به اتصافا انضماميا وحصوله فى الذهن بنفسه
لا بصورته فالعلم والمعلوم فى العلم الحصولى
متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار كما انهما
فى العلم الحضورى متحدان ذاتا واعتبارا ومن
زعم ان التغاير بينهما فى العلم الحصولى بحسب الذات
حيث قال العلم مجموع المعروض والعوارض
الذهنية والمعلوم معروض فقط فيلزم عليه
ان لا يكون الحقيقة العلمية حقيقة محصلة لما
تقرر عندهم ان التركيب الحقيقى لا يحصل من
تركيب الجوهر والعرض ومن ظن ان تغاير بينهما

فى العلم الحضورى بحسب الاعتبار حيث قال التغاير
هنا اعتبارى كتغاير المعالج والمعالج فقد اشتبه
عليه التغاير الذى هو مصداق تحققهما فانه لو كان
بينهما تغاير سابق لكان العلم الحضورى صورة
منتزعة من المعلوم وكان علما حصوليا قال
الشيخ فى التعليقات ان وجد اثر من ذاتى فى ذاتى كنت
ادرك ذاتى كما ادرك شيئا آخر بان يوجد منه اثر
فى ذاتى ولكن ليس لوجود الاثر تاثير فى ادراكى
لذاتى الا بسبب وجوده لى واذا كان وجوده مالى
لم يحتج فى ادراكى لذاتى الى ان يوجد اثر آخر سوى
ذاتى قوله لان منشأه آه لعله اراد بالوجود العينى
ما يشتمل كون الموصوف فى ظرف ما بحيث يصح
انتزاع الوصف عنه فلا يشكل بلوازم الماهية
والاوصاف الاعتبارية قوله بحسب انفسها آه اى

المقصد الثانى المعدومات تتمايز ام لا

اى لا بحسب الخارج فان تمايز الموجودات الخارجية
هو بحسب ما اضيف اليه من الموجودات الخارجية
وكذا تمايز الموجودات الذهنية عند القائلين
بها هو بحسب ما اضيف اليه من الموجودات الذهنية
قوله واما المعدومات آه اشار الى وجه اختيار
تمايز المعدومات على تمايز العدمات فى العنوان مع ان
المشهور فيه تمايز العدمات فقال ان الخلاف فى تمايز
الاعدام ليس من حيث انها اعدام بل من حيث معدومات
ولذلك انتقول الاعدام فى العبارة المشهورة بمعنى
المعدومات فالخلاف فى تمايز الاعدام هو بعينه
الخلاف فى تمايز المعدومات والى نظر دليل المثبتين
على المدعى قوله والحق آه الظاهر ان لا خلاف
فى عدم تمايز المعدومات الصرفة ولا فى تمايز المعدومات
التى لها ثبوت فى الجملة فالمعدومات الخارجية كالممكنات

عند مثبتی الوجود الذهنی ثابتة فی الجملة اثبتوا

لتمایز بینهما و لما کانت عند نافیه معدومة صرفة

لم یثبتوه وعلی ذلک ینبغی ان یحمل کلام المتن

و ان کان ظاهر کلام الشرح لا یلایمه فلا یرد ما اورده

الشارح المقاصد ان الامر بالعکس لان الفلاسفة

المثبتین للوجود الذهنی یقولون بتمایز المعدومات

وجمهور المتکلمین النافین له یقولون لعدم تمایز

ها وکذا لا یرد ما اورده الشارح التجرید انه لا

یمکن اجرائه فی تمایز الاعدام اذ لا یمکن اینقال

ان کان ذلک التمایز لکونها موجودة فی الذهن لم

یکن الاعدام متمایزة اذ الاعدام لکونها موجودة

فی الذهن لا یخرج عن کونها اعداما مع ان العدمیات

ههنا بمعنی المعدومات وان سلم فالخلاف فی تمایز

انما هو من حیث انها معدومات لا من حیث انها عدمیات

عدمات ثم لا یخفی ان المراد بالتمایز ان کان بحسب العقل

فالامر کما ذکره المص وان کان بحسب الخارج فالخلاف

فیه متفرع علی الخلاف فی شیئیة المعدوم قوله فان

القائل آه هذا اذا کان المراد بالاتحاد الحمل الاولی

الذاتی او الحمل بالذات واما اذا کان المراد عدم امتیاز

هما فی الخارج علی ما ذکره المص انفا فلا قوله قیل

ویمکن آه انت تعلم ان کثیرا من المتکلمین بل الحکماء

کلهم یقولون بزیادة الوجود و لا یقولون بثبوت

المعدوم فالفرعیة ههنا لیس علی سبیل الحقیقة

قوله یعنی انه آه یفهم منه ان الثبوت والتقرر

والتحقق عندهم الفاظ مترادفة موافقا لما ذکرنا

سابقا قوله لان الوجود آه لا یخفی ان کثیرا منهم

لا یقولون بعینیة الوجود کما مر فالاولی ان یقال لان

الوجود عندهم مترادف للثبوت قوله وبذا هذا انا

اذ اخذ المواد الثلاث كيفيات الوجود الخارجي
والعدم الخارجي دون الوجود المطلق والعدم
المطلق **قوله** لان قولنا آه المغايرة بين الشيئية والوجود
بدهية وهذا تنبيه عليه **قوله** والاول آه يمكن تقرير
بان الثبوت زايد على الماهية ولا معنى للوجود الا
الثبوت اتفاقا اما عندنا فظاهر واما عندكم فلانه
نحو منه فيلزم عليكم ان يكون الماهية في حال الوجود
متصف بثبوتين والقول بان الثبوت الذي هو
في حال العدم يرتفع في حال الوجود خلاف الضرورة
ولا يرد عليه اعتراض الشارح بقوله فان قلت آه
ولا اعتراض المصنف بقوله قلنا آه **قوله** ونقضوا
الاعداد عند المتكلمين والمحققين من الحكماء امور
اعتبارية فيكون منقطعة بانقطاع الاعتبار ولا
يكون المعدودات غير متناه لا يمكن اعتبار جميع

جميع مراتب الاعداد بحيث لا يشذ عنه عدد فيجري
فيه التطبيق الاجمالي لانا نقول هذا الاعتبار وهمي
محض ولكان اعتبار كل شيء بحسب نفس الامر فلا يجري
فيه لا نوهم التطبيق وانما خص النقض بالاعداد
ولم يذكر معلومات الله تع ومقدوراته لان ما
يحقيق سيما متناه عند المتكلمين فالتطبيق عنه هم لا يجري
فيهما لعدم جريانه فيما لا تحقق له اصلا بخلاف الا
عداد فان لها تحقق ما ولو بالاعتبار **قوله** وان الكنفي
فان قيل مقدورات الله تع عندهم غير متناهية
بمعنى ان قدرته لا تقف عند حد لا بمعنى انها غير
متناهية في الواقع وكذا معلومات الله تع عندهم
متناهية بهذا المعنى فعلى تقدير الاكتفاء بمجرد الاتصاف
بالقلة والكثرة ايضا لا يمكن النقض بهما قلنا لو امتنع
اتصاف غير المتناهي الواقعي بالقلة والكثرة لامتنع

ايضا اتصاف غير المتناهي للاتقفي بهما كما لا يظهر
بالتامل **قوله** كل ممكن محدث آه هذا لزام على الخصم
النافي لصفاته تع او المراد ما سوى الصفات الواجبة
لذاته تعا فلا يتوجه عليه ان صفات الله تعا ممكنة
وليست بحادثة نعم يتوجه عليه ان الحدوث مسبوقية
الوجود بالعدم لا مسبوقية الثبوت بالنفي وان المطلوب
عدم ثبوت المعدوم مطلقا لا عدم الثبوت قبل ثبوته
قوله فيتل آه وما ظن انه اذا اريد بالتقرر غير الوجود
كان النزاع لفظيا والكلام على تقدير ان يكون النزاع
معنويا ظاهر السقوط ضرورة ان النزاع في اعمية
التقرر من الوجود وتقرر المعدوم في الخارج نزاع
معنوي مع ان الكلام بعد تسليم المغايرة بين الوجود
والتقرر **قوله** والرابع آه اراد بالنفي النفي البسيط وبالنفي
العدولي والاول هو الظاهر من العدم لانه سبب بسيط

بسيط والثاني هو الظاهر من الصفة لان سبب
البسيط ليس صفة ولعل المراد بالنفي نفي الذات
وبالاثبات اثباتها فلا يتجه عليه اعتراض المص
قوله جاز ان يعرض آه لا يخفى ان تواردد الوحدة
والكثرة النوعيتين والشخصيتين يستلزم توارد الجنسية
والنوعية والشخصية فيلزم السفسطة واما جواز
تعاقب الحركات والسكنات فلن وجه عيني بين
قوله قلنا آه عبارة اخرى ان اردتم بالتباين والاتحاد
التباين والاتحاد النوعيين فنجاب باختيار
الشق الاول انكان الكلام في انواع المعدومة
باختيار الشق الثاني ايضا انكان الكلام في اشخاصها
وان اردتم بهما التباين والاتحاد الشخصي فنجاب
باختيار الشق الاول والثالث انكان الكلام في الا
نواع المعدومة والايجاب باختيار شق الاول فقط

قوله قلت آه هذا جواب على طريق النقض والاول
جواب على طريق الحل قوله وبالجملة آه انتجيز بانه
يلزم ههنا جواز توارد الصفات المتماثلة على سبيل
الاجتماع ولا شك فى استحالته سواء كانت هذه
الصفات اعتبارية او عينية وسواء كان موردها
موجودا او معدوما فلا وفى انتقال الكلام
فى الانواع المعدولة وكان المراد بالوحدة والكثرة
الوحدة والكثرة الشخصيتين فلازم استحالة توارده‍ما
على النوع على سبيل الاجتماع ولا فيجاب باختيار
الشق الاول او الثاني قوله وقد يقرر آه اشارة
الى جوابين اخرين الاول باختيار الشق الثالث
والثاني باختيار الشق الثاني وفيه ان المعتزلة ذهبوا
الى ان فى كل نوع من الانواع الممكنة حال العدم ا
شخاص ثابتة غير متناهية قوله فلا يتعلق القدرة

القدرة آه وذلك لان القديم لا يمكن ان يكون
اثرا للفاعل المختار قوله انما يجعل آه اى على طريق
الجعل المؤلف بان يكون اثر الجعل اتصاف الماهية
بالوجود من حيث انه آلة الملاحظة الطرفين وغير
مستقل بالمفهومية فذلك الناتى تاثير خارجي وانه
كون الماهية موجودة فى الخارج قوله وتوضيحه آه
لا يخفى انه على هذا التقدير لا حاجة الى اثبات ثبوت
ما صدق عليه المنفى بل يكفى اثبات ثبوت مفهوم
المعدوم فانه عندهم ممتنع ومنفى قوله واعلم آه وجه
الاظهرية ان الفساد انما هو فى اتصاف افراد
المنفى بالامر الثابت فان جعل هذا الامر نفس مفهومها
كان اظهر لان الملايم على ذلك التقدير ان تذكر
احضية المنفى لا الاعمية المعدوم قوله لعلهم ارادوا آه
فيه ان كون الشئ متصفا على وجه الاجمال وغير متصف

على هذا الوجه لا يكفى فى تميز المستلزم للثبوت
مع ان تميز الشئ عن الشئ ان استلزم الثبوت
استلزم ثبوت كل منهما فيلزم ان يكون المنفى ثابتا
قوله اذ لو ثبت وجود المعدوم آه يعنى لو كان ثابتا
لكان صفة للماهية فى حال الوجود والعدم معا لانه
لا يجوز ان يكون قايما بنفسه ولا قايما بالماهية
حال الوجود فقط فانه صفة وعلى تقدير ان يكون
ثابتا يكون ثبوته هويتها ازليا كما تقرر عندهم
واذا كان صفة للماهية حال العدم يلزم اجتماع
النقيضين وبه يندفع ما قيل اى ورده من ان الوجود
اذا كان ثابتا فى العدم كان معدوما متصفا بالثبوت
فى الخارج وكان صفة للموجود لا للمعدوم فلا يلزم
اجتماع النقيضين قوله وهى غير الذهنى آه هذا الجواب
حق لى وكلا فالتميز الذهنى فرع الوجود الذهنى وهو

وهو خلاف مذهبهم قوله بل هو امر اعتبارى آه
اشار الى ان المراد بالثبوتى ههنا الموجود الخارجى
فانما سيأتى فى المرصد الثالث هو كون الامكان
موجودا فى الخارج لا كون السلب غير داخل فى مفهومه
وان كان المراد من هذا المعنى فالجواب منع كون الامكان
ثبوتيا بهذا المعنى فانه عبارة عن سلب الضرورة
او منع لزوم ثبوت المعدوم فى الخارج فان ثبوت
الثبوتى بهذا المعنى يستدعى ثبوت المثبت له فى ظرف
ما قوله الذوات ثابتة فى العدم معراة آه فيه
انه يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الذوات
ثابتة فى العدم لان الثبوت صفة اللهم الا ان يقال
الثبوت عندهم ليس امرا زايدا على الذات فيكون
ان انتزاع لفظا اعلم ان ههنا مقامين الاول
ان الاحوال واسطة بين الموجود والمعدوم والثانى

انها ثابتة في العدم والخلاف في الاول لفظي كما
تقرر عليه راي ناقلا المحصل وغيره من المحققين
وفي الثاني معنوي فان اهل الحق ذهبوا الى ان
الاحوال ليست بموجودة وما ليس بموجود ليس
بثابت وجمهور المعتزلة ذهبوا الى انها ممتنعة الوجود
وما هو ممتنع الوجود ليس ثابت قوله لان البحث آه
كانه اشار الى ان البحث ههنا عما يصدق عليه
مفهوم الماهية لا عن نفس مفهومها فانه من العوارض
كالوجود ولعله اراد بالحيثية الحيثية التقيدية
المتعلقة بالمبحوث عنه فالحاصل انهم لم يبحثوا
عنها من حيث هي بل من حيث انها صالحة للوجود
والعدم اي من حيث انها ممكنة لان الاعراض الذاتية
يثبت لها بعد كونها ممكنة لا الحيثية التعليلية المتعلقة
بالبحث حتى يكون الحاصل ان الباعث على البحث عنها

عنها كونها وسيلة لمعرفته الله تع وهو من جهة
الامكان الذاتي مآله صلاحيتها للوجود والعدم
فكان البحث عن الماهية من هذه الحيثية متاخر
عن البحث عن الوجود والعدم لانه اذا كان البحث
عنها لكونه وسيلة لمعرفة الله تع كان البحث عن
الوجود والعدم ايض كذلك فيكون البحث عنهما
من حيث انهما عارضان لها لانهما ليسا وسيلتي
المعرفة الا بهذه الحيثية ولك ان تقول هما من الامور
العامة من فنون ما بعد الطبيعة وموضوعه
الموجود من حيث هو موجود فكان البحث عن
الماهية من حيث انها موجودة وايض الماهية
وان كان مقدمة على الوجود والعدم لكونها
معروضة لهما لكن فعليتها في الخارج والذهن
من الوجود فبهذا الاعتبار قدم البحث الوجود

ومقابلة على بحثها فتامل قوله الحقيقة الجزئية آه
تطلق الحقيقة والذات على الكلي والجزئي والهوية
على الحقيقة الجزئية والماهية على الحقيقة الكلية بنا
على تفسيرها بما به يجاب عن السؤال بما هو وقد
يطلق الذات على الافراد والهوية على الوجود الخارجي
وعلى التشخص والماهية على الحقيقة الكلية والجزئية
بناء على تفسيرها بما به الشيء هو هو وربما يفرق بين
الحقيقة والماهية بان الوجود معتبر في الحقيقة
دون الماهية وللماهية معنى آلاخر يفهم من كلام
الشيخ في الهيات الشفا حيث قال كل بسيط فان ماهيته
ذاته لانه ليس هناك شيء قابل الماهية وصورته
ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها
ذاتها ولا ماهيتها ذاتها اما الصورة فظاهر
انها جزء منها واما الماهية فهي ما به هي ما هي

هي وانما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة
وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا
المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان
هذا هو ما هو المركب والماهية هذا التركيب
الجامع للصورة والمادة والوحدة حادثة منهما
لهذا الواحد قوله ولا عارضة لها اسلب عروض
الشيء عن الماهية من حيث هي عين مناسب اذ لا عروض
في هذه المرتبة ضرورة ان مصداق سلب الشيء
عن قرشية الماهية انه ليس ذاتيا لها بل ذكر الامور
المباينة والداخلة من حيث انها داخلة ههنا
غير مناسب فانها ليست محمولة عليها اصلا قوله
فاذا قلت آه فاورد عليه ان للمغايرة بين الشيء
وعوارضه ظاهرة فاي حاجة الى افادتها ولا
ستدلال او التنبيه عليها اجيب بان المراد بالعوارض

المحمولات العرضية والاتحاد بينهما وبين الشئ
بحسب نفس الامر ظاهر لكونها محمولة عليه والمغايرة
بينهما بوجه آخر يحتاج الى بيان او تنبيه ولا يخفى
ان المغايرة بين العارض المحمول ومعروضه بديهية
والحمل لا يستدعي اتحادهما بحسب الحقيقة وقال
بعض المحققين الظاهر انه ذكر ذلك توطية
لبيان صدق السالبة مع تقديم السلب على
الحيثية فان الامور الظاهرة قد يذكر ليتوسل
بها الى ما فيه نوع خفاء وانت خبير بان الامر
لو كان كذلك لما اورد الاستدلال او التنبيه
عليه وقال بعض الفضلاء المقصود مغايرة تمام
زيد مثلا للضاحك والكاتب وغيرهما من
المحمولات العرضية لكن لما تعذر تفصيلها عبر
عنها بهذه العبارة وانت تعلم ان مغايرة حقيقة

حقيقة زيد للضاحك والكاتب وغيرهما
ظاهرة لا سترة فيها لان حقيقة زيد مغايرة
لمفهوم الضاحك بالضرورة وللايراد انما هو
بالنظر الى نفس العارض لا من حيث انه عارض
فلا فائدة لي انيقال المراد من المغايرة الماهية للعوارض
المحمولة ان مصداق الحمل فيها ليس نفس ذاتيا
الموضوع محقيقة الانسان مغايرة للضاحك
بمعنى ان مصداق حمل الضاحك عليها ليس نفسها
ولا شك انه يحتاج الى الاستدلال او التنبيه فلا
يعقل قوله فانما وجدت آه بمعنى انها متصفة به
حيث وجدت في الذهن او في الخارج لا من حيث
وجدت في الذهن وفي الخارج اذ لا مدخل ههنا
لخصوص الوجود في العروض اصلا كما سياتي
تحقيقه قوله على معنى آه لا يخفى انه لا حاجة الى هذا

لتغيير لان العقل اذ لاحظ الماهية من حيث هي معرضا
عما عداها يصدق بحسب نفس الامر انها فى تلك
الملاحظة ليست الا هيه بل يصدق ذلك بحسب
نفس المطلق لان الملاحظة من مواطنها نعم مصداق
ذلك السلب ان ما عداها ليس نفسها ولا جزءها
لان معنى ذلك السلب هذا لسلب لعله فسره بذلك
ليرجع ارتفاع النقيضين فى المرتبة الى ارتفاع
المرتبة من النقيضين ولا يلزم ارتفاع النقيضين
فى الواقع وانت تعلم ان مرتبة الماهية عبارة عن
نفسها الماخوذة من حيث هى لا عن الجزئية وا
لنفسية ولو سلم النقيضين عن المرتبة يرجع
الى سلبها عن احدهما وسلب سلبها عنه لان
النقيض الوجود فى المرتبة سلب الوجود فى المرتبة
على طريق سلب المقيد فسلب الوجود فى مرتبة الذات

الذات والذاتى يرجع الى سلب النفسية والجزئية
عن الوجود وسلب نقيضه الذى هو نفس هذا
السلب يرجع الى سلب لسلب لنفسه والجزئية عنه
لا يقم ذلك مرجع ارتفاع المرتبة عن احد النقيضين
ولا ارتفاعهما الذى هو نقيض هذا لارتفاع
لا مرجع ارتفاعهما النقيضين لان ارتفاع احد
النقيضين عن المرتبة اذا كان بمعنى ارتفاعها عن
هذا النقيض كان ذلك المعنى بمعنى الارتفاع النقيض
الاخر عنها ضرورة ان نقيض معنى ارتفاع احد
النقيض الاخر وبالجملة اذا كان الكلام فى سلب
المقيد دون السلب المقيد لا مجال لهذا المقال
فان سلب الوجود فى المرتبة هو بعينه العدم
فيها تحقيق المقام ان التناقض كما يقع بين
القضايا يقع بين القضايا مفردات كما صرح به

الشيخ الرئيس في منطق الشفا فان اعتبر النقيض
قضية فارتفاع النقيضين في المرتبة ممتنع ضرورة
انه لا يمكن ان يرتفع قولنا الماهية من حيث
هي موجودة وقولنا الماهية ليست من حيث هي
موجودة مقابل يجب ان يصدق احدهما وان
اعتبر النقيض مفردا فارتفاع النقيضين في المرتبة
ممكن بل واجب ضرورة ان جميع المحمولات الا
يجابية والسلبية مسلوب عن مرتبة الماهية
ولعل بعض الاجلة من المتاخرين جواز ارتفاع
النقيضين في المرتبة بناء على اعتبار السلب
محمولا حيث قال يصدق سلب جميع المفهومات
عن الشئ بهذا الاعتبار حتى سلب السلب فانه
كما انه ليس في حد ذاته الف فكذا ليس في حد ذاته
ليس الف اذ كما ان الف ليس عينه ولا جزئه فكذا

فكذا ليس الف ليس عينه ولا جزئه ولا جزوه
فالموجبات كلها كاذبة والسوالب باسرها
صادقة وحاصله ان المحمول في هذه الموجبات
ليس ذاتيا فتلك الموجبات باسرها كاذبة ويصدق
السلب ايضا ذاتيا فيصدق سلب السلب وهكذا
فهذه السوالب كلها صادقة من اعترض عليه
ان ذلك اجتماع النقيضين لا ارتفاعهما اذ نقيض
سلب الوجود سلب سلب الوجود والوجود لازمه
فالموجبات والاستفاء من السوالب كسالب
السالب وسالب سالب السالب الى
سائر المراتب الشفيعة كاذبة والاوتار من
السوالب كالسالب وسالب سالب السالب
الى سائر المراتب الوترية صادقة فكانه ينادى
عن مكان بعيد وما ظن ان نقيض سلب الوجود

سلب سلب الوجود لا الوجود فتنكر جدا ضرورة
ان التناقض من السلب المكررة وورود
السلب على النسبة السلبية دون الايجابية
غير معقول فتامل فانه دقيق وبذلك حقيق
قوله ولم يكن للعقل آه فان قيل هذا يدل على
ان حمل ذاتيات يكفى ملاحظة واحدة مع ان الحمل
مطلقا يستدعى التغاير بين الموضوع والمحمول
بحسب الالتفات كما سيأتى قلت لعله اراد بهذه
الملاحظة ملاحظة نفس الماهية وذاتياتها
وبملاحظة اخرى ملاحظة غيرهما والحاصل
ان مصداق الحمل اللغوى فى ذاتيات هو ملاحظة
الماهية وذاتياتها فقط وفى العرضيات هى
ملاحظة غيرها فكان مصداق الحمل الحقيقى
فى ذاتيات نفس ذات الموضوع فقط وفى العرضيات

ضيات هى مع غيرها وبه يثبت المدعى على ما
حررنا فافهم قوله وايضا آه هذا مبنى على ان
لوازم الماهية نقيضها الماهية من حيث انها موجودة
كما يدل عليه قوله ومن هذا يعلم آه والمراد بامكان
اتصاف الماهية امكان بالقياس لتى الماهية
من حيث هى فكان اتصافها بما يقابل اللوازم
ممكنا بالقياس اليها من حيث هى وان لم يكن بحسب
الواقع وبالقياس اليها من حيث انها موجودة
فلا يرد عليه انه لا يجرى فى اللوازم الماهية فان
الاربعة مثلا لا يمكن ان يتصف بالفردية قوله
فاذا سالنا آه تحقيقه ان الماهية من حيث هى
اى مرتبة حقيقتها وحد ذاتها متقدمة على العوارض
مع بحسب نفس الامر لان الضرورة العقلية يحكم
بتقدم المعروض على العارض مع قطع النظر

عن اعتبار العصر وذهن الذهن وتلك
المرتبة يمتاز عن ساير المراتب بتعرية الماهية
عن جميع العوارض فطرفيها الملاحظة دون
الذهن والخارج فان الماهية فى كل منهما مخلوطة
بالعوارض ولفظ الحيثية هيهنا شرح لتلك
المرتبة وعنوان لها ولا شك ان المتاخر لا يمكن
ان يكون فى مرتبة المتقدم فالعوارض باسرها
مسلوبة عن تلك المرتبة فاذا قلنا الانسان
ليس من حيث هو بالف يتاخر الحيثية كان السلب
واردا على الربط لانه وارد على ما هو مقدم على
الربط اى الحيثية التى هى عنوان الموضوع وكان
القول صادقا فانه بعد سلب ثبوت الف واذا
قلنا الانسان من حيث هو ليس بالف بتقديم
الحيثية كان الربط واردا على السلب لانه يدل على

على تعلق السلب بالانسان بهذه الحيثية وكان
القول كاذبا فان سلب الف ايضا من العوارض
فان قلت يصدق على الماهية من حيث هى انها متقدمة
على العوارض وانها ملحوظة فلا يكون جميع العوارض
مسلوبا عنها فان تقدم والملحوظية من العوارض
قلت الماهية من حيث هى فى ملاحظة هى من مواطن
نفس الامر متصفة بالتقدم والملحوظية فى ملاحظة
اخرى هى ايضا من مواطنها بان يكون الملاحظة
الاولى وطرف نفس الماهية والملاحظة الاخرى
طرف اتصافهما ففى الملاحظة الاولى ارتفاعت
الاحكام باسرها وفى الملاحظة اخرى ارتفعت
الاحكام الغير المختصة لتلك المرتبة ومما ينبغى
ان يعلم ان ههنا اعتبار اخر وهو ان ملاحظة
الانسان مثلا من حيث هو قطع النظر عن الخلط

التعرية بان يكون الحيثية متعلقة بالملاحظ
دون الملحوظ وهو يشتمل جميع المراتب الكلية
والجزئية واذا سئل عنه انه الف او ليس بالف فالجواب
انه الف وليس بالف ففي هذا الاعتبار ايهام اجتماع
للنقيضين كما ان في الاعتبار الاول ايهام ارتفاعهما
عنهما ثم في عبارة المص مسامحات الاولى في قوله
لا يقتضي الف و في قوله يقتضي لا الف اذ لا اقتضاء
ههنا والثانية في قوله لم يلزمنا الجواب حيث يدل
على امكان وهو لا يمكن لان المطلوب في هذا السؤال
تعيين احد الشقين فالجواب بسلبهما ليس جوابا
عن حقيقة والثالثة في قوله قلنا هي من حيث هي
ليست حيث قدم الحيثية فتدبر في هذا المقام فانه
من مزال الاقدام **قوله** فان قيل آه الكلام في مرتبة
الماهية من حيث هي و ملاحظتها كذلك و في هذه

هذه الملاحظة لا تتصف بالكلية و الجزئية و لا
بالعينية والغيرية فلا يرد انه ان اريد بالانسانية
التي لزيد الحقيقة الكلية فنختار الشق الاول
لان الانسان الكلي متصف بالمقابلات ومشتركة
بين الافراد وان اريد بها حصة منها فنختار الشق
الثاني اذ في كل فرد من الانسان الكلي حصة منه
مختصة بذلك الفرد و كذا لا يرد ان انسانية زيد
من حيث هي انسانية لو لم تكن في عمرو يلزم سلب
الشيء عن نفسه **قوله** وفيه بحث آه تفصيله ان
الماهية اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد
داخلا و القيد خارجا او بان يكون كل منهما داخلا
فليست موجودة في الخارج ضرورة ان التقييد
امر اعتباري فكذا ما هو مركب منه واذا اخذت
مع القيد بان يكون القيد داخلا فقط دون التقييد

فهى موجودة فى الخارج لان الاشخاص موجودة
فى الخارج وهى عبارة عن الماهية والتشخص وهذا
انما يتم اذا كانت الاشخاص مركبة منهما فى الخارج
واما اذا كانت مركبة فى الذهن فلا لانتفاء
التركيب الخلط فى الخارج على ذلك التقدير
والتحقيق ان ههنا اصطلاحين الاول اعتبار
الماهية بالقياس الى امور الغير المحصلة وا
والثانى اعتبارها بالقياس الى امور المحصلة
فعلى الاصطلاح الاول يوخذ الانسان مثلا تارة
مكتنف بالعوارض وتارة خاليها عنها وتارة
مطلقا وعلى الاصطلاح الثانى يوخذ الحيوان
مثلا تارة بشرط شئ اى من حيث انه محصل بالناطق
فيكون نوعا وعين الانسان وتارة بشرط لا شئ
اى من حيث ينضم اليه امر خارج ويحصل منهما امر

امر ثالث فيكون جزء او مادة وتارة لا بشرط
شئ اى من حيث هو من غير تعرض شئ آخر
فيكون جنسا ومحمولا ومن البين ان الماهية بشرط
شئ بحسب الاصطلاح الاول موجودة فى الخارج
ضرورة ان الانسان مثلا مكتنف بالعوارض
فى الخارج وكذا بحسب الاصطلاح الثانى لان
الحقيقة الشخصية ماهية مخلوط بالتشخص وليست
مركب من الماهية والتشخص لا فى الذهن ولا
فى الخارج وسياتى تحقيق هذا المقام ما يدفع
الاوهام قوله بان يعتبرها آه فيه اشارة الى هذا
الاعتبار اعتبار الماهية مجردة لا اعتبار الماهية
المجردة فان الماهية المجردة كالمعدوم المطلق
لا حقيقة لها اذ لو كانت مع التجريد كانت مخلوطة
ولو كانت بدونه كانت مطلقة وايضا حقيقتها

ليست فى الذهن ولا فى الخارج ولا فى الملاحظة
اما فى الاولين فظ واما فى الثالث فلانها ان لوحظت
بدون التجريد كانت فى هذه الملاحظة مطلقة
وان لوحظت معه كانت مخلوطة ولا شك ان
ما لا حقيقة له يمتنع وجوده وتصوره فالماهية
المجردة متصورة بالعرض لا بالذات وموجودة
بحسب الفرض لا بحسب الحقيقة ولهذا يظهر ان
الخلاف ههنا لفظى اذ الخلاف ليس فى الوجود
بحسب الحقيقة ولا فى الوجود بحسب الفرض بل
مراد النافى هو الاول والمراد المثبت هو الثانى
ومما ينبغى ان يعلم الماهية قد تؤخذ مجردة
عن بعض العوارض ولعلها هى الماهية بشرط
لا بالاصطلاح الثانى ولا شك فى تحققها وقد
اشار الشيخ الى ذلك فى قاطيغورياس الشفاء
فى جواب

الاشكال المشهور وهو ان الجنس يحمل على
الحيوان والحيوان على الانسان مع ان الجنس لا يحمل
عليه حيث قال ان الجنس انما يحمل على طبيعة
الحيوان من حيث اعتبار تجردها فى الذهن بحيث
يصح ارتفاع الشركة فيها وايقاع هذا التجريد فيها
اعتبار اخص من اعتبار الحيوان بما هو حيوان
فقط لان الحيوان بلا شرط يصلح ان يقترن به شرط
التجريد فنفرض حيوان يفرغ عن الخواص المنوعة
المشخصة ويصلح ان يقترن به شرط الخلط فيقترن
بالخواص المنوعة والمشخصة قوله الا ترى آه فيه
نظر لانه ان اراد ان الحكم على مفهوم الانسان
المجرد مثلا فهو ليس محل البحث فان الكلام ليس
فى هذا المركب التقييدى بل فى انه هل وجد فى الذهن
الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا بشئ من

من العوارض وان اراد انا نحكم على ما يصدق
عليه فهو ليس بصحيح لان ثبوت الشئ للشئ
مستلزم لثبوت المثبت له فى الظرف الاتصاف
وهو ههنا الواقع وما صدق عليه هذا المفهوم
ليس موجود فيه وجوابه انا نحكم ههنا على مفهوم
الماهية المجردة من حيث انها سارية فى الافراد
الفرضية او على افرادها بان يفرض ما هو مخلوطة
فى الواقع افرادا للماهية المجردة وعلى كل تقدير
يقع الحكم فى الحقيقة على الماهية المخلوطة ويثبت فى
الوجود فرضا للماهية المجردة والثانى اوفق
بالمقام لكن قوله ويقرب آه يلائم الاول لان
للتصور والموجود الذهنى حقيقة هو مفهوم
معدوم المطلق لا ما صدق عليه وكذا الحاصل
فى الذهن والمتصف بوصف المجهولية فرضا هو

هو مفهوم المجهول المطلق لا ما صدق عليه
فان قلت الوجود الفرضى للماهية المجردة ظ لا يحتاج
الى الاستدلال او التنبيه قلت المدعى اثبات
الوجود للماهية المجردة مطلق والمسئلة ربما
يختلف باختلاف العنوان بدهية ونظرية
فتامل ولا يعقل قوله وفيه نظر آه حاصله ان
الوجود الذهنى من العوارض الخارجية فيكون
وجود المجردة فى الذهن ممتنعا على التقدير الاول
ولا يخفى ان العوارض الخارجية واصطلاح
العوارض الذهنية فى اصطلاحهم ما يعرض الشئ
فى الخارج وما يعرض الشئ فى الذهن بان يكون
الخارج والذهن ظرفى العروض فان قيل فعلى
هذا لا يثبت امتناع وجود المجردة فى الخارج
على تقدير الاول لان الوجود الخارجى من العوارض

الذهنية بهذا المعنى كما مر بيانه قلنا لا شك
ان كل موجود خارجي موصوف فى الخارج بوصف
ما سواء كان ذلك الوصف امرا اعتباريا او موجودا
خارجيا قوله وذلك ظاهر آه اى وجود المطلق
فى الخارج فى ضمن المخلوط ظاهر اذ كان تركيب
الاشخاص من الماهية والتشخص خارجيا واما
اذا كان ذهنيا كما يدل عليه كون المطلق اعم
منها وكونها محمولة عليها فليس بظاهر والحق
ان الاشخاص ليست مركبة لا فى الذهن ولا
فى الخارج بل هى نفس الحقيقة النوعية مخلوطة
بالتشخص فيكون الماهية من حيث هي لا بشرط
شئ موجودة بالضرورة ثم نظر الدقيق يحكم
بان فى هذا الاعتبار اعتبارات الاول اعتبار
الماهية من حيث هي بان يكون الحيثية متعلقة
بالما

بالماهية وهو اعتبار الحيثية المتقدمة على سائر
الحيثيات والثاني اعتبارها من حيث هي بان يكون
الحيثية متعلقة باعتبار وهو اعتبار الماهية
من غير النظر الى امر آخر وهو مشتمل على جميع
مراتب الماهية وحيثياتها ومنقسم الى الكلي والجزئي
والثالث اعتبار الماهية من حيث هي مع ملا
حظة عمومها بان يكون الحيثية متعلقة بالماهية
ولا يكون العموم قيدا لها وهي بهذا الاعتبار
كلي طبعي وكان هذا الاعتبار هو بعينه اعتبار
التجريد عن المشخصات والمنوعات ولا فرق
بينهما الا بحسب العبارات والمفهوم دون العنات
والمقصود ولذلك يشتركان فى كثير من الاحكام
كالجنسية والنوعية ونحوها فتامل تاما
صادقا قوله قال افلاطون آه المشهور ان افلا

طون ذهب الى ان الانواع المادية بلا شرط شئ
موجودة فى عالم الامر متماينة عن افرادها لكن
لا يخفى انه يرجع الى وجود الماهية المجردة عن
مادتها وعن عوارضها المادية قال الشيخ الرئيس
فى الشفاء ظن قوم ان القسمة يوجب وجود
شيئين فى كل شئ كانسانين فى معنى الانسانية
انسان فاسد محسوس وانسان معقول
مفارق ابدى لا يتغير وجعل لكل واحد منهما
وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا
وقال كان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط
يفرطان فى هذا ويقولان ان للانسانية
معنى واحدا يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع
بطلانها واعلم ان المراد بالمثل الافلاطونية
فى بحث الماهية الطبايع الابدية المتمائزة عن

عن الافراد وفى باب تفصيل العوالم عالم المثال
المتوسط بين عالمى الغيب والشهادة وفى مقام
اثبات الصور النوعية الجواهر المجردة المسماة
بارباب الانواع وفى بحث العلم الصور العلمية
الالهية القائمة بانفسها قوله وانت قد علمت آه
لعل المدعى امكان وجود فرد مجرد عن الماهية
وعوارضها فان الاشراقيين اثبتوا المطالب بالكشف
والعيان دون الدليل والبرهان ومايلزم
مما نقل عنهم وجود الماهية المجردة عن مادتها
وعن عوارضها المادية لا الماهية المجردة عن
عوارض كما اشرنا اليه قوله فانها فى حد ذاتها آه
هذا لا يجرى فى لوازم الماهية سواء كانت الماهية
نقيضها من حيث انها موجودة او من حيث
هى فانها على التقدير الاول قابلة لها ولما يقابلها

معا وعلى تقدير الثاني ليست قابلة لهما اصلا

بل لا يجري في سائر العوارض لان الماهية

قابلة لهما و لما يقابلهما معا لا بدلا فان الانسان

الكلي مثلا متصف بالوحدة والكثرة في زمان

واحد فالفرد الذي ادعاه افلاطون قابل

للمتقابلات على البدلية والماهية من حيث هي

قابلة لها على الاجتماع فانقلت المقص ان الماهية

من حيث هي قابلة لكل واحد من المتقابلين بدلا

في مرتبة التشخص بان يكون قابلية في مرتبة الماهية

واتصافه في مرتبة المتشخص قلت ذلك غير مسلم

لان حصول كل من المتقابلين باي نحو كان بالنظر

الى الماهية من حيث هي ممكن وامتناع خصوصية

حصوله على وجه الاجتماع انما هو بالنظر الى

التشخص لا يقال لو كان فرد ما قابلا للاتصاف

بالصفات المتقابلة بدلا لزم امكان اتصافه

لهما معا لانه متصف باحد المتقابلين فاذا كان

قابلا للاتصافه بمقابلة لزم الامكان اتصافه

بالمقابلين معا لانا نقول ما هو خارج عن الشيء

يمكن زواله بالنظر الى ذاته فاذا كان ذلك الشيء

قابلا للاتصاف بمقابله لا يلزم امكان اتصافه

بالمقابلين معا بان يتعلق المعينة بالاتصاف

بل يلزم ذلك بان يتعلق المعينة بامكان الاتصاف

قوله مثلا ماء اه قال في الاشراق حكماء الفرس كلهم

متفقون على هذا حتى ان الماء عندهم كان له صاحب

صنم من الملكوت وسموه خرداد وما للاشجار

سموه مرداد وما للنار سموه اردي بهشت

وهي الانوار التي اشار اليها انباذقلس وغيره

ولا يظن ان هولاء الكبار في الايدي والابصار

ذهبوا الى ان الانسانية لها عقل هو صورتها
الكلية وهو موجودة بعينه فى الكثيرين فكيف
يجوزون ان يكون شيء ليس متعلقا بالمادة
ويكون فى المادة ثم يكون شيء واحد بعينه فى
مواد كثيرة واشخاص لا تحصى وقال شارحه
العلامة ان لكل نوع من الاجسام عقلا هو نور
مجرد عن المادة قايم بذاته معين به ومدبر له
وحافظ اياه وهو كلى ذلك النوع اما بمعنى ان
نسبة هذا العقل وهو رب النوع الى جميع اشخاص
نوعه المادى على السوية فى اعتنائه بها ودوام فيضه
عليها واما بمعنى ان رب النوع اصل ذلك النوع
كما يقال كلى ذلك الامر كذا ويعنون به الاصل والمعقول
عليه واما بمعنى ان رب النوع لا مقدار له ولا بعد
ولا جهة كما يقال للعقول والنفوس كليات بهذ

لهذا المعنى ثم قال والمثال وان كثر استعماله فى
النوع المادى وهو الصنم حتى كانه اختص به فلما
استعمل فى رب النوع لان كلا منهما فى الحقيقة
مثال للاخر من وجه وكما ان الصنم مثال لرب
الصنم فى عالم الحس كذلك رب الصنم مثال
الصنم فى عالم العقل ولهذا يقال لارباب الاصنام
المثل وههنا تاويل آخر نقله الامام فى المباحث
المشرقية عن المعلم الثانى واستحسنه حيث قال زعم
الشيخ الفاضل ابو نصر الفارابى فى كتاب الفارق
الحكيمين انه لا خلاف بين ارسطاطاليس وافلاطون
الا فى اللفظ لان الموجودات معقولة للمبدأ الاول
وذلك بان تكون صورها حاضرة عنده ولما
استحال التغير على المبدأ الاول كانت تلك الصور
باقية بعيدة عن التغير والتبدل فتلك الصور

هي التي يسميها افلاطون بالمثل وهذا لتاويل
حسن قوله الماهية اما بسيط آه لا يخفى ان ما
ذكر في التعريف البسيطة والمركبة لا يصدق على
البسيطة والمركبة العقليتين اذ ليس من شان
الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء عقلية ان يحصل
من اجتماعها حقيقة محصلة فانها في الحقيقة ليست
اجزاء الا ان يقال التركيب الذهني يستلزم التركيب
الخارجي والبساطة الذهنية يستلزم البساطة
الخارجي فيصدق على المركب العقلي انه ملتئم
من عدة امور وعلى البسيط العقلي انه غير ملتئم
منها قوله فالاقسام اربعة آه اعلم ان في اجتماع
التركيب الذهني والتركيب الخارجي ثلثة اقوال
الاول انهما لا يجتمعان اصلا واستدل عليه بان
المركب الخارجي كالانسان المركب من البدن والنفس

والنفس او من البدن والصورة النوعية لو كان
مركبا من الجنس والفصل لكان له حدان تامان
لصحة التحديد بالاجزاء الخارجية كما صرح به الشيخ
في الحكمة المشرقية والثاني انهما قد يجتمعان واستدل
عليه بوقوع تحديد المركبات الخارجية وبسائطها
باجزاء الذهنية والثالث انهما متلازمان واستدل
عليه بان الجنس والفصل ماخوذات من المادة
والصورة وهذا القول لعله اقرب الى الصواب
لان مصداق حمل الجنس والفصل ومنشاء انتزاعهما
ليس الا نفس الموضوع ونحن نعلم بالضرورة ان
الحيثية الواحدة لا يمكن ان يكون منشاء لانتزاع
المفهومات المتعددة ومصداقا لحملها فيجب
ان يكون في نفس الموضوع تكثر ولا استحالة في ان يكون
لشيء واحدان متحدان بالذات وما وقع من تحديد

البسايط فهو من قبيل المسامحة وتشبيه الامور
العرضية بالامور الذاتية قال الشيخ ابو علي في
تعليقاته الحد له اجزاء والمحدود قد لا يكون
له جزء وذلك اذا كان بسيطا فيخترع العقل
شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا يقوم مقام الفصل
الفصل واما في المركب فان الجنس يناسب المادة
والفصل يناسب الصورة وقال الشيخ ابو نصر
في تعليقاته البسايط لا فصل لها فلا فصل للون
ولا لغيره من الكيفيات ولا لغيره من البسايط
وانما الفصل للمركبات وانما يحاذي بالفصل الصورة
كما يحاذي بالجنس المادة والاقسام على القول الاول
ستة وعلى القول الثاني ثمانية وعلى القول
الثالث اربعة او على الاول يكون كل من البسيطين
بسيطا ومركبا وكل من المركبين بسيطا فقط وعلى

وعلى الثاني يكون كل من البسيطين والمركبين
بسيطا ومركبا وعلى الثالث لا يكون البسيط
مركبا والمركب بسيطا وكلام الشارح
كما ترى لا يلايم القول الثالث وما ذكر
في تفسير المركب والبسيط العقليين لا
ينطبق عليهما لان المركب العقلي في الخارج
وفي التصور الاجمالي لا يلتئم من الاجزاء
العقلية وفي التصور التفصيلي انما يلتئم
منها الحد دون المحدود وهو ليس مركبا
عقليا فافهم واستقم قوله وهذا انما يتم آه
بل لا يتم فيهما ايضا لما عرفت ان التصور الا
جزاء بالغة ما بلغت ليس شرطا في التصور
الكنه قوله سواء كان آه وسواء كان تركيبا
ذهنيا او خارجيا قوله ولا اظهر آه ليحصل

قلة الاقسام والموافقة مع المشهور
والتناسب اللفظي **قوله** وهذا انما يكون آه
لانه لا يكون الا في المركب من الموصوف
والصفة وهو ماهية اعتبارية **قوله** فان
الناطق آه اراد بالتقويم اعم من رفع
الابهام لان الفصل مقوم للجنس بمعنى انه رافع
لابهامه والعام مقوم للخاص بمعنى انه علته
لوجوده والتقويم في الاجزاء العقلية من
قبيل الاول فالاجزاء المتداخلة يشملها
وغيرها كما اشرنا اليه **قوله** لان الماهية الحقيقية
آه يمكن بيانه بان العموم من وجه بين الاجزاء
يستلزم العموم المطلق بين كل منهما وبين
الكل ولا شك ان الاخص المطلق لا يحصل من
انضمام الاعمين المطلقين الا باز يرفع كل منهما

منهما ابهام الاخر فيلزم الدور وفيه نظر
والحق انه اذا كان احد الاعمين جزء كان الاخر
جزء من جهة يجامع الاول لا من جهة ينافيه
فهذا الاخر في الحقيقة يكون اخص فتامل **قوله**
كالجسم المركب آه فان قيل المركب من الهيولى
والصورة مركب من العلة والمعلول كما تقرر
في موضعه قلنا اراد بالعلة العلة التي هي من العلل
الاربع او العلة ليس معلولة لمعلولها باعتبار
آخر والصورة علة لهيولى بمعنى انها شريكة
الفاعل ومعلولة لها ايضا باعتبار اخر مع
قد سبق معنى تركب الشيء مع علة وتركبه
مع معلوله **قوله** على هذا آه كان المص اراد
بالتباين العقلي ان يكون كل منها غير محسوس
والهيولى والصورة كذلك فان المحسوس

هو الجسم التعليمي وعوارضه لا الهيولى والصورة
وبالتمايز الخارجي ان يكون واحد منها محسوس
سواء كان الاخر محسوسا او لا وللاول اورد
للاول مثالا واحدا وللثاني مثالين **قوله**
ومن ترتيب مخصوص لا من شكل مخصوص
كما هو المشهور لان حصول الشكل بعد حصول
الترتيب فهو احق بالجزئية فيكون وجودية
هذا اذا اشترط في الماهية الحقيقة الوجود الخارجي
لا الوجود في نفس الامر مطلقا وسياتي تحقيق
ذلك **قوله** والجواب لا نسلم آه انت تعلم ان
الجعل اما جعل بسيط وهو جعل الشيء واثره
نفس ذلك الشيء ولا يكون بحسبه الا مجعول
فقط وقد اشير اليه في القرآن العظيم وجعل
الظلمات والنور واما جعل مركب وهو جعل

جعل الشيء شيئا واثره مفاد الهيئة التركيبية الحملية
وهو يستدعي مجعولا ومجعولا اليه والظاهر
ان المستدل اراد بالجعل المعنى الثاني وهذا
المعنى لو يتعلق بالانسانية كان اثره ان الانسان
انسان وان ارتفع عنها صدق ان الانسان
ليس بانسان ولا شك انه ضروري البطلان
قال ناقد المحصل القائلون بان الماهيات
غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة
بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية
لا يكون بجعل الجاعل وهذه ضرورة تلحقها
بعد فرضها تلك الماهية ثم سلب ههنا ليس
مقابل الايجاب بحسب المرتبة اي سلب
الانسانية عن نفسها من حيث انها انسانية
حتى يقال ان السلب الشيء عن نفسه بهذا المعنى

ظاهر البطلان لانه على ذلك التقدير لا يصح
الملازمة نعرف **قوله** المذهب الثانى آه لعل
المقصر منه ان الماهيات سواء كان بسيطة
او مركبة مجعولة بالجعل البسيط وما ذكر من
الاستدلال هو الزام على منكر الجعل البسيط
القائل بان الجاعل لم يجعل نفس الماهية بل
يجعلها موجودة وحاصله انه لابد ههنا من
الانتهاء الى جعل البسيط يتعلق بالوجود اولا
نصاف اولا اتصاف بالاتصاف اذ كل
ما يفرض انه مجعول فهو ايضا فى نفسه ماهية
وفيه نظر اذ لقائل ان يقول انما يلزم الانتهاء
الى الجعل البسيط لو كان ههنا شئ واحد يتعلق
الجعل به بالذات وهو غير مسلم فانه ليس ههنا
على تقدير الجعل المؤلف الماهية جملة يتعلق

يتعلق الجعل بها اولا بالذات وباجزائها
ثانيا بالعرض ثم لا يخفى ان الكلام فى الماهيات
الممكنة بحسب نفس الامر لا بحسب الخارج بان
الضرورة تحكم بعدم التفرقة بين الموجود الخارجى
والموجود نفس الامر فى المجعولية وعدمها وقد
شاع بينهم اطلاق الممكن على الممكن بحسب الوجود
فى نفس الامر مطلقا فلا يرد ان النزاع فى المجعولية
الماهيات الممكنة وكل من الموصوفية والوجود
ليس ممكنا لان الممكن فى الاصطلاح ما هو
بحسب الوجود الخارجى فمجعوليته لا ينافى عدم
مجعولية الماهيات الممكنة **قوله** والجواب ان
المجعول آه هذا اذا كان الشخص مركبا فى الخارج
من الماهية والتشخص والا فلا يمكن ان يكون
هوية الوجود مجعولة وماهية غير مجعولة

قوله المذهب الثالث آه كان المراد منه ان
الجعل لا يمكن ان يتعلق بالماهية البسيطة من حيث
هي لان التاثير متفرع على الامكان وهو
لا يعرض البسيط من حيث هي ويمكن ان
يتعلق بالماهية المركبة من حيث هي بان يكون
اثره انضمام بعض الاجزاء الى بعض من حيث
انه مراة لملاحظتها وغير مستقلا بالمفهومية
او المراد منه اثبات الجعل المولف ونفي
الجعل البسيط بان يكون المراد من الماهية ع
البسيط ونفس الماهية سواء كانت بسيطة
او مركبة ومن الماهية المركبة الهية التركيبية
الحملية اي كون الماهية متصفة بالصفة فتامل
قوله ثلاثة اقسام هذا تقسيم العوارض
التي هي غير الوجود وما يتقدم عليه من العوارض

من العوارض وان اريد تقسيم جميعها فيفسر
عوارض الماهية بما يعرضها في الذهن والخارج
معا والعوارض الخارجية بما يعرضها في الخارج
فقط والعوارض الذهنية بما يعرضها في
الذهن فقط قوله اي مع قطع النظر آه اشار
الى ان هذه الحيثية تقليلية متعلقة باللحوق لا
اطلاقية متعلقة بالملحوق فان العوارض كلها
يعرض لنفس الماهية من غير اعتبار قيد زايد
واخذ بشرط اللحوق الوجود لئلا يلزم
الاستناد الشيء الى ما ليس بموجود وكون الشيء
الواحد من جهة واحدة فاعلا وقابلا وصدور
الاثار عن الماهية من حيث الذات لا من حيث
الوجود واخذ مطلق الوجود لا الوجود المطلق
لئلا يلزم استناد المعين الى المبهم والحق ان الجعل

ولا ايجاد من الخواص الواجب كما تقرر عند
اهل التحقيق فجعله او لاً يتعلق بالماهية ثم يتعلق
بلوازمها على سبيل الاستتباع من غير
جعل مستانف والسر فيه ان الماهية بحسب
نحو تقررها ووجودها يستدعي الاتصاف
بها ويمتنع الاتصاف بمقابلتها وهكذا حال
لوازم خصوص احد الوجودين ومما ينبغي ان
يعلم ان لوازم الماهية امور اعتبارية والا لما
اتصف الماهية بها في الذهن لامتناع اتصاف
المعدوم في ظرف بموجود في ذلك الظرف
ولما تاخرت عن الوجود الخارجي بخصوصه
لتاخر الصفة العينية عن الوجود الموصوف
في الخارج فليتصور قوله يلحق الوجود آه اي
الهويات فيه مسامحة والمقصود ان هذا

هذا القسم يلحق الماهية من حيث انها موجودة
في الخارج اي يكون لخصوص الوجود الخارجي
مدخل في لحوقه قوله وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات
الثانية الحصر المستفاد منه اضافي بالقياس
الى القسمين الاولين والا فالوجود ونحوه من
العوارض التي لا مدخل في عروضها للوجود
اصلا معقولات ثانية وليست من هذا القسم
قوله فلو فرضوا آه اشار الى تطبيق دليلهم
على هذا التاويل ولا يخفى ما فيه من البعد
قوله واراد آه تفسير المجعولية بالاحتياج الى
الفاعل بعيد فانها متاخرة عنه وكذا تفسيره
بالاحتياج الى الغير مطلقا قوله وقد اراد آه
فيه ان الدليل الذي نقل عنهم لا ينطبق
عليه حيث اخذ فيه ان شرط المجعولية الامكان

ثم تفسير الامكان فى قولهم الامكان لا يعرض
للبسيط بالاحتياج العارض للماهية المركبة لا يخلو
عن ركاكة قوله وايضا آه لا يخفى ان ما ذكر فى
تفسير لوازم الماهية والعوارض الخارجية
لا يصدق عليه الاحتياج الى الفاعل فى مطلق
الوجود ولا على الاحتياج فى الوجود الخارجي
والحق ان كلا منهما من العوارض الذهنية لان
الوجود والاوصاف المقدمة عليه من المعقولات
الثانية كما سبق تحقيقه قوله وابعد آه وذلك
لانه ليس تخصيص هذا المبحث بالمجعولية فائدة بل
غير المجعولية ايضا كذلك مع ان هذا المقام ليس
مقام تميز الماهية مما عداه قوله اذ لا مغايرة
آه قد عرفت ان الجعل على قسمين الاول الجعل
البسيط وهو جعل الشئ وهو بسيطه عن مجعولا

مجعولا فقط والثاني الجعل المركب وهو جعل
الشئ شيئا وهو يتوسط بين الشيئين المجعول و
المجعولية فالاشراقيون ذهبوا الى الجعل البسيط
وقالوا الفاعل يجعل نفس الماهية والمشاؤن
ذهبوا الى الجعل المؤلف وقالوا الفاعل يجعل
الماهية موجودة واستدل على الجعل البسيط
اولا بانه يجب ان ينتهى الى الجعل البسيط وفيه
نظر كما سبق وثانيا بان الوجود امر اعتباري
واثر الجعل كما يعلم بالضرورة وهو امر عيني
وانت تعلم ان ما علم بالضرورة وهو كونه
المجعول امر اعتباري دون المجعول اليه وثالثا
بان الموجود هو المعنى المصدري ومصداق حمله فى
الواجب الحقيقة من حيث هي وفى الممكن الماهية
من حيث انها مستندة الى الجاعل فاذا فرض انها

مستغنية في نفسها عن الجاعل يصدق حمل الوجود
عليها في مرتبة ذاتها ولا يكون الممكن ممكنا و
وانت خبير بان مصداق حمل الوجود هو الماهية
من حيث انها مستندة الى الجاعل سواء كان
استنادها اليه من حيث الذات او من حيث
الوجود مع ان الماهية من حيث هي على تقدير
الجعل المؤلف مستغنية عن الجعل المستأنف
لا عن الجعل مطلقا واستدل على الجعل المؤلف
اولا بان توسط الجعل بين الماهية ونفسها
غير معقول ومن البين ان ذلك مبني على عدم
تصور الجعل البسيط فان الجعل المتخلل بين الشيء
ونفسه هو الجعل المركب لا الجعل البسيط وثانيا
بان علة الاحتياج هي الامكان وهو كيفية نسبة
الوجود الى الماهية فالمجعول هو الماهية باعتبار

باعتبار الوجود لا الماهية من حيث هي ولا يخفى
ان الامكان علة الاحتياج الماهية باعتبار
الوجود لا لاحتياجها مطلقا فلا يلزم رفع احتياجها
من حيث هي كيف ولها في كل مرتبة احتياج مع
ان ما هو علة للاحتياج هو الامكان بمعنى
المصداق هو الممكن كما سيأتي تحقيقه والحق
ان الماهيات الممكنة مجعولة بالجعل البسيط
وذلك لان الجعل اما يتعلق بنفس الماهية بالذات
او يتعلق بها بالعرض ام لا يتعلق بها اصلا
بالذات ولا بالعرض فعلى الاول يثبت المدعى
وعلى الثاني يلزم تاخر الماهية من حيث هي
من الماهية من حيث الوجود وهو يستلزم
تاخر المعروض عن العارض والضرورة العقلية
تشهد بخلافه وعلى الثالث يلزم استغناء الممكن

من حيث هو والوجدان السليم يحكم ببطلانه
كيف وكل شيء ما خلا الله باطل في نفسه
فتدبر لعله يحتاج الى لطف القريحة **قوله** فاما
ان يقوم مراه الاول كالخلقة المركبة من الشكل
قوله واللون والثاني كالحركة الشريعة المركبة
من الحركة والسرعة فان قلت في القسم الاول
لزم ان يكون قيام بعض اجزائه شرطا لقيام البعض
الآخر والخلقة مثلا ليس كذلك قلنا اللون الذي
هو جزء الخلقة هو اللون المخصوص المحدود
وقيامه بالسطح بعد قيام الشكل فانتقلت القسم
الثاني ليس مركبا حقيقة لان العرض الواحد
يمنع ان يقوم بمحلين على سبيل الحقيقة فيكون
متعددا محضا يكون كل واحد قايما بامر فلا يكون
ههنا حقيقة واحدة وموجود واحد فان

فان وجود العرض هو بعينه وجوده في محله قلت
كل واحد وان كانت قايما بامر يكون المجموع حقيقة
محصلة قائمة بامر واحد كالمربع المركب من السطح
والخطوط الاربعة فانه قايم بالجسم التعليمي لا يقال
ههنا قسم آخر وهو ان يكون لكل جزء محل مغاير
لمحل الجزء الآخر ولا يكون احد جزئيه محلا للجزء الآخر
ولا يكون للكل محل آخر كالعدد فان كل واحدة
قائمة بمحل مغائرة لمحل الاخرى وليس للعدد
محل اخر لانا نقول اذا كان محل كل جزء مغاير
لمحل الجزء الاخر ولا يكون للكل محل واحد
لم يحصل مركب حقيقي واما الوحدات فليس محل
كل منهما مغاير لمحل الاخرى بل للكل محل واحد
وهو الطبيعة من حيث هي كما سيجيء تحقيقه انشاء
الله **قوله** او غيرها اه اراد بغيرها الاجزاء الخارجة

ولذا فسر الذاتي بامر غير خارج لا بمجهول غير
خارج وتوجيه هذا التفسير ان المراد بالذاتي
هو المنسوب الى الذات اي الى مفهومها بان يكون
فردا منه او داخلا في حقيقة فرد منه **قوله** لا بان
نسبة كالذاتي آه سواء كان المشترك فيه ذاتيا
لكليهما او ذاتيا لاحدهما وعرضيا للاخر وقد
نبه عليه بقوله وكذلك الوجود فان ثبوت
ذاتي للوجود وعرضي للماهيات الموجودة وهذا
التعميم يجري في المختلف فيه ايضا لكن كونه ذاتيا
لاحدهما وعرضيا للاخر يرجع الى اختلافهما في ذاتية
الشيء وعرضيته ثم تفسير السلب بالعارض السلبي
بناء على ان سلب البسيط والسلب العدولي مثلا
زمان على تقدير وجود الموضوع ونسبته الى الاختلاف
الى السلب العدولي الذي هو من العوارض اولى

اولى وبهذا يظهر ان ههنا صورا متكثرة والحكم
بتركيب الماهية في صورة واحدة فتامل **قوله**
لابد في تركيب آه اعلم ان المراد بالتركيب الحقيقي
ان يكون للمركب وجود ووحدة وغير وجودات
الاجزاء ووحدتها بحسب نفس الامر في ظرف
كانت الاجزاء موجودة فيه فيكون له اثار
ولوازم غير مجموع اثار الاجزاء ولوازمها
فان قلت كل مركب سواء كان مركبا حقيقيا
او اعتباريا له وحدة في نفس الامر وراء وجودات
الاحاد ووحداتها وان لم يعتبر وجوده
ووحدته في العرف لعدم تناسب الاجزاء
او الامر اخر كما هو تحقيقه واذا كان له وجود
اخر ووحدة اخرى كان له اثار اخرى بالضرورة
قلت الوجود والوحدة وراء وجودات الاحاد

ووحدتها فى سائر المركبات حتيقر للعدد
العارض لها وكذا لاثار غير مجموع آثار
الاحاد فيها هى الاثار العددية على ما يظهر
بالتامل الصادق ثم ما لابد منه فى
المركبات الحقيقية هو ان يكون بين الاجزاء
مناسبة سواء كانت بالعلية والمعلولية
او غيرها الا ترى ان الاعداد مركبة من الوحدات
وتركيبها حقيقى مع ان بينها ليس علاقة العلية
والمعلولية نعم المركبات التى تركيبها
من المادة والصورة يجب ان يكون بين اجزائها
علاقة العلية والمعلولية والحالية والمحلية
لكن ذلك التركيب على ما صرح به الشيخ فى
ماطيغورياس الشفاء مختص بالجواهر حيث
قال لقائل ان يقول ان الخلقة كيف يكون

كيفية

كيفية واحدة وهو مجموع شكل ولون وهب
انكم تجوزون انواع الجواهر مركبة من جواهر
فقد اصرحتم على انه لا يجوز ان يكون لانواع
الاعراض تركيب ولكان لحدودها تركيب
من الجنس والفصل والخلقة نوع واحد من باب
العرض تنقسم الى شيئين كل واحد منهما يحصل
وجود احدهما الشكل والاخر اللون فنقول
فى جواب ذلك انا لا نمنع ان يكون اعراض مركبة
من اعراض كيف والعشرة عرض لانه عدد وهو
مركب من الاحاد بل نعنى ان الجواهر قد يوجد
فيها ما يناسب طبيعة جنسها وما يناسب
طبيعة فصلها اجزاء متغائرة والاعراض بكثرة
لا يوجد فيها ذلك وان وجدت فيها اجزاء
انتهى فمعلوم ان ما يناسب طبيعة الجنس

هو المادة ومايناسب طسعر الفصل هو الصورة

قوله لان مثل آه فيه اشارة الى ان هذه الهسر

عارضة بحسب نفس الامر وداخلة بحسب التوهم

فالمجموع المعروض للهسر امر واقعي والمجموع

المركب منهما امر وهمي والحق ان هذه الهسر انما

هي في العدد حقيقة وبالذات وفي غيره مجازا

وبالعرض فعلى تقدير اشتمال العدد على الجزء

الصوري كانت جزء له وعلى تقدير عدم الاشتمال

عارضة له **قوله** وقد جوز آه هذا مذهب

الاشراقيين وقد اجيب عن متمسكهم تارة

بان السرير مركب صناعي والكلام في المركب الحقيقي

وتارة بان الحقيقة ليست مركبة من القطع

الخشبية ومن الترتيب المخصوص او الهيئة

المخصوصة بل هي القطع الخشبية المعروضة لاحدها

لاحدهما وتحقيق المقام ان الجزء الخارجي والجزء

الذهني في الجواهر متحدان بالذات ومتغايران

بالاعتبار فان الماخوذ بشرط لا شيء جزء خارجي

والماخوذ لا بشرط شيء جزء ذهني فاذا اعتبر

العرض الذي هو جزء خارجي للجوهر لا بشرط

شيء كان ذلك العرض جزء عقليا له فيلزم ان

يكون العرض جزء عقليا للجوهر ومحمولا عليه وهو

مح بالاتفاق لامتناع اتحاد وجودي الجوهر

والعرض فافهم **قوله** ولا شك آه المركب العقلي

ليس مركبا حقيقة وكذا الاجزاء العقلية ليست

اجزاء حقيقة فالقاعدة المذكورة لا يجري

فيه وليس في كلام الحكماء مايدل عليه **قوله** الجنس

امر مبهم الجنس مبهم بحسب الذات وبحسب الاشارة

والنوع مبهم بحسب الاشارة فقط فانه مبهم

بالقياس الى الاشخاص وليس له تحصيل
منتظر الا بحسب الاشارة **قوله** فانه اذا انضم آه
الفصل ليس منضما الى الجنس حقيقة لا فى الذهن
ولا فى الخارج بل العقل يعتبر الجنس متحصلا
الفصل بالفعل وهم يعبرون عنه باعتبار
انه فيه ومنه قال بهمنار فى التحصيل الذهن
قد يعقل معنى ويجوز ان يكون ذلك المعنى
بنفسه اشياء كثيرة كل واحد منها ذلك
المعنى فى الوجود فيضم اليه معنى آخر يعين وجوده
فيكون الآخر من حيث المعنى مثل المقدار فانه
معنى يجوز ان يكون الخط والسطح والعمق
لا بمقارنة شئ يكون مجموعه ومجموع المقدار
الخط مثلا بل ان يكون نفس الخط ذلك المقدار
وذلك لان المقدار شئ يحتمل المساواة غير

غير مشروطة فيه ان يكون هذا المعنى فقط بل بلا
شرط حتى يصح ان يحمل على الخط والسطح والعمق
فلا يكون المقدار الا احد هذه لكن الذهن
يخلق له من حيث يعقل وجودا منفردا ثم اذا اضاف
اليه زيادة لم يضفها على انها معنى هو خارج
عن المقدار بل يكون ذلك على التحصيل **قوله**
والا لم يعقل آه وايضا الجنس يحمل على الفصل
والمعلول لا يحمل على علته سواء كان معلولا
بحسب الوجود الذهنى او بحسب الوجود الخارجى
من غير ان يكون هناك شيئان يجتمعان فى الخارج
آه وهكذا فى الذهن فانه لا يحصل من اجتماع
المقدار مع الفصل فى الذهن حقيقة الخط مثلا
وان حصلت هيئة تركيبية مطابقة لها كيف والاجزاء
العقلية ليست اجزاء حقيقية قال الشيخ فى الهيات

الشفاء لو كان للجسمية التي بمعنى الجنس وجود
محصل قبل وجود النوعية لكان سببا لوجود
النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة ولكانت
قبلية لا بالزمان بل وجود تلك الجسمية في
هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غير وفي
العقل ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكن ان يضع
في شيء من الاشياء للجسمية التي هي طبيعة وجودا
يحصل هو اولا ويتضم اليه شيء آخر حتى يحدث
الحيوان النوعي في العقل فانه لو فعل ذلك كان
ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على
طبيعة النوع بل كان جزء منه في العقل ايض بل
انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجسمية
في الوجود والعقل معا اذا احدث النوع بتمامه
ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا

مضافا اليه بل مضمنا فيه وجزء منه من الجهة
التي اومانا اليه قوله والحاصل آه اورد الشيخ
في الهيات الشفا ان الجسم قد يقع انه جنس
للانسان وقد يقع انه مادة للانسان
فاذا اخذ الجسم جوهرا ذا طول وعرض
وعمق بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير
هذا مثل حس وتغذ فهو مادة وجزء من
الانسان وليس بمحمول عليه وان اخذ لا بشرط
شيء بل يجوز ان يكون له معنى آخر وان لا يكون
له فهو جنس للانسان ومحمول عليه وان
اضيف الى الجسم تمام المعنى حتى دخل فيه ما
يمكن ان يدخل فيه نوع قال وهذا اي كون
الطبيعة الواحدة مادة باعتبار وجنسا باعتبار
آخر انما يشكل فيما ذاته مركبة ولعل وجهه

لان المادة متحققة فى المركب فاعتبار
المادة والجنس فيه ليس بمحض تعمل العقل
ولا يظهر ان يكون ما هو مادة باعتبار صادقا
على الشئ باعتبار اخر ظهورا تاما واما فى البسيط
فعسى ان تعرض فيه هذه الاعتبارات بسهولة
اذ لا مادة له ذهنا وخارجا ضرورة ان الجزء
واللاجزء لا يختلفان باختلاف الوجود
فاعتبار المادة والجنس فيه اعتبار محض ويحصل
للعقل تميزه بسهولة وصرح بان هذه الاعتبارات
تجرى فى كل كلى فالفصل كالناطق بالقياس
الى الانسان اذا اخذ لا بشرط شئ كان فصلا
ومحمولا عليه واذا اخذ بشرط لا شئ كان صورة
ومادة بمعنى مطلق الجزء واذا اخذ بشرط شئ
كان نوعا ونفس الانسان والنوع كالانسان

بالقياس الى الاشخاص اذا اخذ لا بشرط
شئ كان نوعا لها ومحمولا عليها واذا اخذ بشرط
لا شئ كان مادة بمعنى الموضوع واذا اخذ
بشرط شئ كان شخصا والعرض
كالكاتب بالقياس الى زيد اذا اخذ لا بشرط
شئ كان محمولا عليه ومتحدا معه اتحادا بالعرض
واذا اخذ بشرط لا شئ كان عارضا ومغايرا
له واذا اخذ بشرط شئ كان زيدا كاتبا
وبالجملة الاعتبارات الثلاث على هذا الا
صطلاح انما تجرى فى الطبائع المبهمة بالنسبة
الى المضمنات فى وحدتها المبهمة بالذات او
بالعرض بخلاف الاعتبارات الثلاث على
الاصطلاح الاخر التى مر ذكرها فانها تجرى
فى اية طبيعة بالنسبة الى اى شئ فتلخصه

مما ذكر ان الجزء الذهني لا من حيث انه جزء
ذهني موجود في الخارج والتغاير بينه وبين
الجزء الخارجي اعتباري وان الماخوذ بشرط لا بحسب
هذا الاصطلاح موجود في الخارج وان ملاك
الحمل ومناط العموم هو الاعتبار الاول بحسب
هذا الاصطلاح فتامل قوله فكل واحد من الجنس
والفصل آه ذهب الشارح قدس سره الى ان
ان المركب من اجزاء خارجية عن محمولة لا يجوز
ان يكون مركبا من اجزاء محمولة كما سياتي فعلى
ذلك التقدير كل واحد من الجنس والفصل بهذا
الاعتبار لا يكون جزءا او مادة للماهية لان ما
هو جزء للشيء لا يختلف باختلاف وجوده ذهنا
وخارجا على ما يشهد به الضرورة قوله يعني آه
تفصيل المقام ان الحمل يطلق على ثلثة معان

معان الاول الحمل اللغوي وهو الحكم بثبوت
الشيء للشيء او انتفائه عنه وحقيقة الاذعان
والقبول والثاني الحمل الاشتقاقي ويسمى الحمل
بوجود في وبواسطة ذو وحقيقته الحلول وهو
ليس مختصا بالمبادي بل يجري في المشتقات ايضا
فان العرض اعم من العرضي كما اشرنا اليه سابقا
فان قلت المال محمول على صاحبه بتوسط ذو مع
انه ليس حالا فيه قلت المحمول في الحقيقة هو
اضافة بين المال وصاحبه والثالث حمل المواطاة
ويقال له الحمل بهو على وحقيقته الهوهو فلا
محالة يستدعي وحدة باعتبار وكثرة باعتبار
آخر سواء كانت الوحدة بالذات او بالعرض
وسواء كانت جهة الوحدة الوجود او غيره
فانه يجري في الهوهو جميع اقسام الوحدة المقابلة للكثرة

للكثرة وجميع جهاتها لكن التغاير خصص
جهة الوحدة بالوجود سواء كان وجودا بالذات
كما في حمل الحيوان على الانسان وحمل الضاحك
عليه او وجودا بالعرض كما في حمل الضاحك على
الكاتب وحمل اللاكاتب على الاعمى وسواء كان
وجودا خارجيا كما في القضايا الخارجية او وجودا
ذهنيا كما في القضايا الذهنية او مطلق الوجود
كما في القضايا الحقيقية فحمل المواطاة يرجع الى اتحاد
المتغايرين في نحو من اتحاد الوجود بحسب نحو آخر
من التغاير سواء كان اتحادا بالذات وهو في حمل
الذاتيات او اتحادا بالعرض وهو في حمل العرضيات
فان الذاتي والذاتي متحدان بحسب الحقيقة والوجود
والمعروض والعرضي متغايران بحسبها وربما
يطلق حمل المواطاة على مصداقه من حيث انه مصداق

ق فان قلت حمل الطبيعة على الفرد حمل بالذات
لكونها ذاتية له وحمل الفرد عليها حمل بالعرض
لكونه خارجا عنها مع ان كلا منهما يوجب لوجود
واحد قلنا الاحكام يختلف باختلاف الحيثيات
فذلك الوجود من حيث انه للفرد ينسب الى الطبيعة
التي هي من ذاتياته بالذات ويقع حمل بالذات
ومن حيث انه للطبيعة ينسب الى الفرد الذي
هو من خواصها بالعرض ويقع حمل بالعرض
ثم حمل المواطاة ينقسم الى قسمين الاول حمل الشيء
على نفسه ومنه يحمل الاولي وهو يفيد ان
المحمول هو بعينه عنوان حقيقة الموضوع وانما
سمي حملا اوليا لكونه اولى الصدق او الكذب
ومنه حمل الشيء على نفسه مع تغاير بين الطرفين
بان يوخذ احدهما مع حيثية او بدون التغاير

بينهما بان يتكرر الالتفات الى شئ واحد ذاتا
واعتبارا فيحمل ذلك الشئ على نفسه من غير
ان يتعدد الملتفت اليه والاول صحيح غير مفيد
والثاني غير صحيح وغير مفيد ضرورة انه لا يعقل
النسبة الا بين اثنين ولا يمكن ان يتعلق بشئ
واحد التفاتان من نفس واحدة في زمان واحد
لا يقع في حمل الشئ على نفسه لا يكون حملا
بالذات لان مصداق الحمل فيه على ذلك التقدير
ليس نفس الموضوع فقط مع ان حمل الانسان
على نفسه مثلا حمل بالذات لانا نقول طبعه
الحمل يستدعي تغايرا بين الموضوع والمحمول
وما ذكروا ان نفس الموضوع ان كان مبنا في تحقق
الحمل فحمل بالذات والا فحمل بالعرض فهو بعد
ذلك التغاير فحمل الشئ على نفسه حمل بالذات

ت لان بعد ذلك التغاير لا يحتاج الى غيره
والحق ان التغاير معتبر في مفهوم الحمل وهو هو
الثاني الحمل المتعارف وهو يفيد ان يكون الموضوع
من افراد المحمول او ما هو فرد لاحدهما فرد للآخر
وانما سمي متعارفا لتعارفه وشيوع استعماله
وهو ينقسم الى حمل بالذات وهو حمل الذاتيات
وحمل بالعرض هو حمل العرضيات وربما يطلق
الحمل المتعارف في المنطق على الحمل المتحقق في المحصورات
قوله فهذه الصور المغايرة اه حاصله ان هذه
الاجزاء اما ان يكون صور الحقيقة واحدة موجودة
بوجود واحد او لحقايق متعددة موجودة
بوجودات متعددة او لحقايق متعددة موجودة
بوجود واحد واما كونها صور الحقيقة واحدة
موجودة لوجودات متعددة فساقط بادنى

عناية اعلم ان فى الصورة الاولى ثلث احتمالات
ذهب الى كل واحد منها طايفة الاول ان يكون
منشأ انتزاع هذه الاجزاء امورا متعددة داخلة
فى الحقيقة المركب بحسب الخارج وهذا هو القول
بان التركيب الذهنى مستلزم للتركيب الخارجي
وان الاجزاء الذهنية بحذاء الاجزاء الخارجية
والثاني ان يكون منشأ انتزاعها امورا متعددة
خارجة عن حقيقة المركب وهذا هو القول بان
للمركب معان يتبعها معان اخر فتحصل منها
مفهومات صادقة عليه هو هو فالماخوذ من
المتبوعات الذاتيات والماخوذ من التوابع
العرضيات والثالث ان لا يكون منشأ انتزاع
هذه الاجزاء امورا متعددة اصلا بل هو بعينه
المنتزع عنه البسيط فى الخارج وهذا هو القول

القول بان التركيب الذهنى لا يجتمع مع التركيب
الخارجي وان الاجزاء الذهنية ليست بحذاء الاجزاء الخارجية
الخارجية ولما يطلب الصورة الثانية والثالثة
والحق بين هذه الاحتمالات الثلث ثم يقتضى
التفحص البالغ انه هو الاحتمال الاول لان المراد بعينيه
هذه الاجزاء للمركب حملها عليه واتحادها معه
حملا واتحادا بالذات يجب ان يكون مصداق
الحمل ذات المركب فانه اذا كان خارجا عنه كان
الاتحاد اتحادا بالعرض لا بالذات وانما يثبت
لها هذا الاتحاد لان الجنس الماخوذ بشرط الفصل
باعتبار انه فيه لا تغاير الفصل لا فى الذهن
ولا فى الخارج فالحيوان مثلا ينضم اليه الناطق
من حيث انه نفسه ويحصله لا من حيث انه امر
آخر يحصل امر ثالث كما من بحقيقة فعلى تقدير ان يكون

منشاء انتزاع هذه الاجزاء امورا خارجة
عن المركب لا يكون هذه الاجزاء محمولة عليه
من حيث هو ومتحدة معه بالذات ثم الضرورة
العقلية يحكم بامتناع انتزاع الامور المتغايرة
عن امر بسيط باعتبار واحد فيجب ان يكون
هذه الاجزاء منتزعة عن ذات المركب باعتبارات
داخلة فيه فتامل **قوله** والاشكال عليه اه ذهب
الشارح قدس سره الى ان الكلي الطبيعي ليس بموجود
في الخارج وان الاجزاء الذهنية ليست باجزاء الا
جزاء الخارجية فالاجزاء الذهنية على ذلك
التقدير لا تكون عين المركب في الخارج ومتحدة
معه في الجعل الا بتاويل ويكون الحكم باتحادهما
على سبيل المجاز من قبيل الحكم باتحاد الموجود
والمعدوم في الوجود بعلاقة بينهما وتكون

وتكون خارجة عن قوام الامر الخارجي ومسلوبة
عن ماهيته من حيث هي **قوله** ويرد عليه اه
وايضا الوجود انما يتخصص بالاضافة الى الماهيات
فلا يمكن ان يكون للماهيات المتعددة وجود
واحد ولا يبعد ان يرجع هذا القول الى القول
الاول بان الوجود قايم بالماهيات من حيث انها
واحدة لا من حيث انها متعددة **قوله** لزم حلول اه
لا يخفى ان الحلول عبارة عن الاختصاص الناعت
وهو متحقق في الوجود وساير الاعتباريات
فلا حاجة الى ان يقال المراد بالحلول ههنا ما هو
في قوة لا انتفاء الحلول الحقيقي في الوجود الذي
هو امر اعتباري **قوله** وهو مردود اه يمكن
ان يرجع هذا القول الى القول الاول بان هذه
الاجزاء عين المادة والصورة باعتبار وغيرهما

باعتبار آخر فمن حيث انها عينهما كانت موجودة
بوجود متعدد وليست محمولة ومن حيث انها
غيرهما كانت موجودة بوجود واحد ومحمولة
قوله انما يصح في الذاتيات آه اي عند من يقول
بوجود الكلي الطبيعي والجواب ان الحمل مطلق
الاتحاد هو في الذاتيات بالذات وفي العرضيات
بالعرض وبعلاقة بينه وبين موضوعاتها
كما مر **قوله** وقيل معنى الحمل آه هذا التعريف لا يصدق
على الحمل في القضايا الشخصية والطبيعية لان
محل الصدق على ما يشمل صدق الشيء على نفسه
وايضا الصدق هو الحمل فيلزم تعريف الشيء
بنفسه الا ان يقال التعريف لفظي وقيل الحمل اتحاد
المفهومين المتغايرين بحسب الوجود تحقيقا او
تقديرا وهو لا يشمل حمل القضايا الذهنية وقيل

وقيل الحمل اتصاف الموضوع بالمحمول وهو
لا يشمل حمل الذاتيات وان اريد به الوجود
الرابطي مطلقا يكون تعريفا بالمرادف والحق
في معنى الحمل ما مر تحقيقه بما لا مزيد عليه **قوله**
وذلك لانه آه انت خبير بان الاجزاء العقلية
متحدة مع الاجزاء الخارجية حقيقة ومغايرة
لها اعتبارا وكذا المركب العقلي والمركب الخارجي
متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فاذا
حصلت الماهية في العقل باجزائها الذهنية
والخارجية لا يلزم ان يكون بها حقيقتان
مختلفتان في العقل مع ان الاجزاء الخارجية
انما يحصل في العقل بصورها الكلية وباعتبار
انها لا بشرط شيء فيكون في العقل اجزاء ذهنية
لان هذه الاجزاء من حيث انها لا بشرط شيء اجزاء

ذهنية ومن حيث انها بشرط لا شيء اجزاء
خارجية ثم انهم اتفقوا على ان الماخوذ لا بشرط
شيء محمول والماخوذ بشرط لا شيء جزء كما قرره
الشارح انفا ولا شك ان ما هو جزء الشيء
على سبيل الحقيقة فهو جزء خارجي له اذ لا معنى
للجزء الخارجي المقابل للجزء العقلي الا الجزء على
سبيل الحقيقة وما هو جزء له على سبيل الحقيقة
فهو جزء له في الذهن والخارج معا لامتناع
اختلاف الجزئية واللاجزئية باختلاف الوجود
فتامل ولا يعقل قوله وكيف لا يبطل آه انت
تعلم ان المراد بالاشتقاق من الجزء الخارجي اخذه
لا بشرط شيء مع ان التحقيق ان معنى المشتق
لا يشتمل على النسبة وتفصيل ذلك ان في معنى
المشتق اقوالا الاول انه مركب من الذات

ت والصفة والنسبة وهو القول المشهور
والثاني انه مركب من النسبة والمشتق منه
فقط واختاره الشارح المحقق واستدل
عليه بان مفهوم الشيء غير معتبر في الناطق و
الا كان العرض العام داخلا في الفصل ولا
ما يصدق هو عليه والا انقلب الامكان بالوجوب
في ثبوت الضاحك للانسان مثلا فان الشيء
الذي له الضحك هو الانسان وثبوت الشيء
لنفسه ضروري وانت تعلم ان مفهوم المشتق
ليس فصلا بل يعبر به عن الفصل وما ذكر من
لزوم الانقلاب ففيه ذهول عن القيد كما يعقل
مع ان دخول النسبة التي هي غير مستقلة بالمفهومية
في الحقيقة من غير دخول المنتسبين فيها مما لا يعقل
والثالث ما ذهب اليه بعض المحققين من انه ام

بسيط لا يشتمل على النسبة فانه يعبر عن معنى
الاسود والابيض ونحوها بالفارسية بسيام
وسفيد ونظائرها ولا يدخل فيه الموصوف
لا عاما ولا خاصا والا كان معنى قولك
الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض والثوب
الثوب الابيض وليس بينه وبين المشتق
منه تغاير بحسب الحقيقة فان الابيض
اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي ومشتق
واذا اخذ بشرط لا شيء فهو عرض ومشتق
منه واذا اخذ بشرط شيء فهو ثوب ابيض
مثلا وانت خبير بان الامر لو كان كذلك
لكان حمل الابيض على البياض القايم بالثوب
صحيحا وذلك معلوم الانتفاء بالضرورة مع
انه مستبعد جدا كيف ويعبر بالفارسية عن

عن البياض بالسفيد ومن ايده بقولهم
الحرارة اذا كانت قائمة بنفسها كانت حرارة
وحارا والضوء اذا كان قائما بنفسه كان
ضوءا مضيا فقد اشتبه عليه مفهوم المشتق
بما يصدق عليه والحق ان معنى المشتق امر
بسيط ينتزعه العقل عن الموصوف
نظرا الى الوصف القايم به فالموصوف
والوصف والنسبة كل منها ليست عينه ولا
داخلا فيه بل منشاء الانتزاعه وهو يصدق
على الموصوف وربما يصدق على الوصف والنسبة
فتدبر قوله فروعا اربعة آه يمكن ان يستدل
على الاول بانه قد تقرر في موضعه ان
الجنس عرض عام للفصل فاذا كان فصل
الجنس جنسا للفصل يكون كل منهما عرضا عاما

للاخر وهو ظاهر الفساد وايضا على هذا التقدير
اما ان يختلف الماهية فيلزم اختلاف
الماهية مع اتحاد الذاتيات او لا يختلف
فيلزم الترجيح بلا مرجح وعلى الثاني والرابع
بانه لو كان لشيء واحد جنسان او فصلان
في مرتبة واحدة يلزم استغناء الشيء عما هو
ذاتي له اذ يكفي في تقويم الماهية النوعية
احد الجنسين والفصلين وعلى الثالث
بانه لو كان للنوعين المختلفين فصل واحد
امكن ان يكون الفصل جنسا والجنس فصلا
فيلزم الترجيح بلا مرجح وايضا لزم ان لا يكون
الفصل تمام الجزء المميز على كلا المعنيين
ولتعلم انه لما تقرر ان الاجزاء الذهنية بعينها
الاجزاء الخارجية الماخوذة لا بشرط شيء سهل

سهل اثبات هذه المطالب لامتناع ان يصير المادة
صورة والصورة مادة ولو في حقيقتين مختلفتين
وان يكون للحقيقة الواحدة مادتان وصورتان
في مرتبة واحدة ويكون للحقيقتين المختلفتين
صورة واحدة فافهم قوله واجابوا عنه آه
هذا مبني على الاتحاد بين الجزء الذهني والجزء
الخارجي لان المراد بالجوهر الذي له النطق
ما يصدق هو عليه لا مفهومه وهو في الانسان
عين صورته النوعية وفي الملك عين
حقيقته النوعية اي في مرتبة واحدة اشارة
الى ان الفصل سواء كان قريبا او بعيدا
لا يمكن ان يكون متعددا في مرتبة واحدة قوله
ولا اشتباه آه يعني لما اشتهر تقدم كل من
مبداء الحس ومبداء الحركة الارادية اي

القوة الحاسة والقوة المحركة على الاخر فلا
يتجه انه لا اشتباه لان مبادى افعال الحيوان
التصور ثم الشوق ثم الارادة ثم الحركة منع
ان الحركة متوقفة على الادراك مطلقا لا على
الاحساس خصوصا **قوله** لم يكن لها فصل
وذلك لان كل واحد منهما ليس تمام الجزء المميز
ومجموعهما ليس جزء مميزا لم يمتنع تعدده في
ماهية اه بل يمتنع مطلقا فان التميز التام
ليس الا معنى واحدا فعلته لا يكون الا امرا واحدا
قوله لان جنسا اه ولا يلزم اتحاد النوعين
وفيه ان العلة اذا وجدت وجد المعلول
لا اينما وجدت وجد د كم جواب فتامل **قوله**
والاظهر اه بل الاظهر انهما مشتركان في مقدمة
الدليل اذ تداخل في الرابع مع امتناع التخلف

التخلف استحالة ان يكون لنوع واحد جنسان
في مرتبة واحدة بل الاظهر ان الرابع يحتمل صورتين
الاولى عدم مقارنة الفصل للجنسين في نوعين
وهي عين الثالث والثانية عدم مقارنته لهما
في نوع واحد وهي ليست عينه ولا متفرعا
عليه ولا مشتركا معه في الدليل ومقدمته
قوله فلا منع منه عليه فان قلت اذا كان
بين الاجزاء عموم من وجه يكون بينهما وبين
الكل عموم مطلق والاخص المطلق كيف يحصل
من انضمام الاعمين المطلقين وعلى تقدير
حصوله يرفع كل منهما ابهام الاخر فيلزم الدور
قلت منهما عام ومبهم من وجه وخاص ومحصل
باعتبار العموم فسقط الدور **قوله** نعم يمتنع
ذلك اه لا يخفى ان الماهية يكفي في تقومها

ابهام احد الجزئين وتحصل الجزء الاخر
فكل من الحيوان والناطق مقوم للحقيقة الا
نسانية من جهة واحدة فالحيوان مقوم بها
من حيث انه عام ومبهم والناطق مقوم لها
من حيث انه خاص ومحصل له فيكون كل منهما
مقوما من جهة وخارجا من جهة اخرى فلا يكون
بين الجزئين من حيث الجزئية عموم وخصوص
من وجه **قوله** لا يتصور فيه آه انت تعلم ان
المركب الذي ليس فيه ابهام وتحصيل ليس مركبا
عقليا فان معنى التركيب العقلي ان ينضم احد
الجزئين الى الاخر من حيث انه يعينه ويحصله
من حيث انه امر اخر يحصل منهما ثالث **قوله** فبسلزم
ان يكون آه احد وجهي الافتراق بينهما تحقق الفصل
وعدم تحقق الجنس في نوع من هذين النوعين
ليس

ليس ذلك الجنس جنسا له وفيه انه يجوز ان يكون
جنس كل من النوعين عرضيا للنوع الاخر الا
ان يعتبر العموم بحسب الاعتبار فتامل
قوله لانه لا يحصل آه الظاهر انه اراد بالتحصل
التحصيل النوعي وبالابهام مقابله بقرينته
قوله والا لكان آه وفيه مناقشة ظاهرة وهي
انه يجوز ان يكون كل من الجنسين محتاجا في
التحصل النوعي الى الجنس الاخر باعتبار تحصله
في الجملة فلا يلزم الدور فان العلة تحصل
في الجملة والمعلول تحصيل نوعي فالاولى
ان يقال لما كان منهما فعلا لابهام الاخر كان
كل منهما جنسا عاما مبهما من وجه وفصلا خاصا
محصلا من وجه آخر فيكون بينهما عموم من وجه
وهذا محال او يقال على هذا التقدير يكون

كل منهما مع الفصل المقارن فصلا وبدونه
جنسا فيلزم دخول الشيء الواحد في الحقيقة
الواحدة مرتين فافهم **قوله** وقد اختلف في
التعين آه اعلم ان التعين يطلق على معنيين
الاول كون الشيء بحيث يمتنع فرض اشتراكه
بين امور متعددة وهو يحصل من نحو الوجود
في الذهن ويلحق الصور الذهنية من حيث
انها صور ذهنية لان الحمل والانطباق وما
يقابلهما من شان الصور دون الاعيان
فلا اختلاف بالكلية والجزئية انما هو جزئيا
واذا ادرك بالعقل وحصل فيه كان كليا
ويدل عليه ما ذكروه في تعريف الكلي والجزئي
ويظهر منه كلية اللاشيء ونحوه فان نفس هذه
المفهومات لا يمنع فرض الشركة وانفسها يمتنع

يمتنع عنه ومما ظن ههنا ان كلية الكلي بالنسبة
الى افراد كل آخر انما يصح على هذا التقدير فليس
بشيء لان العقل لا يجوز صدق الصورة
الانسانية على افراد الفرس كما لا يجوز صدق
الحقيقة الانسانية عليها والثاني كون الشيء
ممتازا عما عداه وهو يحصل بالوجود الخاص
لا بمعنى ان الوجود ينضم الى الشيء فيصير المجموع
شخصا بل بمعنى ان الشيء يصير بالوجود
ممتازا مما عداه كما انه يصرح به مصنف آلاثار
ويمكن ان ينبه عليه بان تماين العرضين المتماثلين
يحصل من وجودهما في الموضوعين وكذا تماين
الصورتين المتماثلين يحصل من وجودهما في
المادتين وقد تقرر في موضعه ان وجود العرض
هو بعينه وجوده في الموضوع ووجود الصورة

هو بعينه وجودها في المادة قال المعلم الثاني
في تعليقاته هوية الشيء وتعينه ووحدته
وخصوصيته ووجوده المنفرد له كلها واحد
يعني ان الحيثية التي بها يصير الشيء موجودا هي
بعينها حيثية بها يصير متشخصا وواحدا فالوجود
والتشخص والوحدة مفهومات متغايرة وما به
الوجود وما به التشخص وما به الوحدة امر
واحد فقد ظهر لك ان التشخص على كلا
المعنيين امر اعتباري وما به التشخص على المعنى
الاول هو نحو الوجود الذهني الذي هو امر
اعتباري وعلى المعنى الثاني هو الوجود الحقيقي
الذي هو موجود بنفسه فتامل قوله اي موجود
في الخارج اي من شانه الوجود الخارجي على
تقدير ان يكون الجزء العقلي موجودا في الخارج

الخارج فان التعين مطلقا على تقدير نفي
الجزء العقلي ليس من شانه الوجود الخارجي
وتعين الصور الذهنية على كلا التقديرين
ليس موجودا في الخارج قوله والجواب آه هذا
جواب باختيار الشق الثاني وفيه نظر لانه
ان اراد بمفهوم زيد المفهوم التقييدي الذي
يعبر عنه بالفرد او الحصة فلا نسلم انه موجود
في الخارج ضرورة ان التقييد الذي هو امر اعتباري
جزء فيه وان اراد حقيقته من حيث هي فلا نم
انها غير الحقيقة الانسانية فان حقيقة زيد
هي بعينه حقيقة الانسان لكن العقل قد يلاحظها
لا بشرط شيء فيكون كليا طبعيا يصدق
على كثيرين وقد يلاحظها بشرط شيء فيكون
فردا او حصة لا يصدق عليها الا بقي لو لم يكن

التشخص داخلا في حقيقة الشخص لكان التغاير
بين زيد وعمرو اعتباريا وهو باطل
بالضرورة لانا نقول ان اردت بالتغاير
بينهما التغاير بحسب الحقيقة فبطلان التالي
مم وان اردت به التغاير بحسب الاشارة فالملازمة
ممنوعة فان الشيء كما يصير بالوجود مصدرا
للآثار كذلك يصير به ممتازا عما عداه فافهم
لعله يحتاج الى لطف القريحة **قوله** كذلك الماهية
النوعية آه انت خبير بان حقيقة التشخص على
هذا التقدير يكون مركبة من النوع والتشخص
تركيبا عقليا فيجب ان يكون بحذائهما جزءان
خارجيان لما مر ان الجزء العقلي هو بحذاء الجزء
الخارجي وقد تبين ان ليس ههنا جزء خارجي
غير المادة والصورة اللتين بحذائهما الجنس

الجنس والفصل وايضا التشخص لو كان جزءا
عقليا للشخص يوجب ان يحمل عليه حملا بالذات
واللازم باطل اذ لا يتصور الاتحاد الحقيقي
بين التشخص الذي هو متشخص بذاته وبين
الشخص الذي هو ليس متشخصا بذاته وايضا
يلزم على هذا التقدير ان لا يسأل الذهن بما
هو حقيقة الشيء بل هو جزء منه لان الاشياء لا تحصل
في الذهن بهوياتها فاعرف **قوله** ثم اشارة آه
قد فرق من وجهين الاول ان صورة المتشخص
لا يحصل في العقل وصورة الفصل يحصل فيه
والثاني ان صورة المتشخص لا يحتمل صورا متعددة
وصورة الفصل يحتملها وفي الاول نظر لانه
لا يشمل متشخص الجزئيات الا شخاص المجردة
ولا متشخص الصور الذهنية العقلية

فالثاني ايضا لا يتم لانه متفرع على الاول
قوله ممن قال آه المحققون القائلون وجود الطبايع
ارادوا بها ذاتيات الموجودات الخارجية
دون عرضياتها الا من ذهب منهم باتحاد العرض
والعرضي وتوضيح مرامهم ان حقيقة الانسان
مثلا حال كونها مقترنة بالعوارض التي هي
خارجة عنها موجودة في الخارج فيكون تلك
الحقيقة من حيث هي وذاتياتها التي هي متحدة
معها موجودة في الخارج كما يشهد به الضرورة
العقلية كيف ولو لم يكن كذلك يلزم مفارقتها
عن نفسها وبطلانها حال مقارنتها بالعوارض
وتلك الحقيقة ليست متعينة في حد ذاتها لان
تعينها ليس عينها ولا جزءها فيمكن ان يلاحظها
لا بشرط شيء وتعرض لها الكلية ويكون كليا طبعيا

طبعيا ويمكن ان يلاحظها بشرط شيء وتعرض
لها الجزئية ويكون فردا او حصة فيصح ان يقال
ان الطبيعة الانسانية بعينها موجودة في الخارج
مشتركة بين افرادها وصورتها العقلية متصفة
بالكلية بمعنى المطابقة لكثيرين ويصح ايضا
ان يقال ان طبيعتها الكلية منتزعة عنها
بضرب من التحليل وعلى هذا التقدير ليس النزاع
لفظيا لان القائلين بوجود الطبايع ذهبوا
الى ان المنتزع والمنتزع عنه متحدان بالذات
والنافين له ذهبوا الى انهما متحدان بالعرض
ثم ههنا استدلال مشهور اورده الشيخ
في الهيات الشفاء حيث قال وليس يمنع كون
الحيوان الموجود في الشخص حيوانا لما ان يكون الحيوان
بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا

فيه لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فحيوان
ما موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان
ما موجود وبالغ في التشنيع على من انكر وجود
الحيوان بما هو حيوان وقال فالحيوان ماخوذا
بعوارضه هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته
هي الطبيعة التي وجودها اقدم من وجود الطبيعي
تقدم البسيط على المركب وهو الذي يختص
وجوده بانه الوجود الالهي لان سبب وجوده بما
هو حيوان عناية الله تع واما كونه مع مادة
وعوارض وان كان بعناية الله تع فهو بنسب
الي الطبيعة الجزئية وحاصله ان الحيوان لا بشرط
شيء جزء هذا الحيوان في الملاحظة التفصيلية
ولا شك ان حقيقة الشيء لا يختلف باختلاف
الملاحظة بحيث وجد هذا الحيوان وجب ان

ان يوجد الحيوان بما هو حيوان في حد ذات هذا
الحيوان وان لم يكن على وصف الجزئية بناء على ان الجزئية
والعينية من خصوصيات انحاء الوجود فتامل

قوله واما ما يقال آه ذهب بعض القائلين
لوجود الكلي الطبيعي الي ان الطبيعة متعددة
بالذات وليست متصفة بالوحدة متمسكا بان
ملاك التعدد بالذات تعدد الوجود بالذات
فالطبيعة اذا كانت موجودة بالذات
بعين وجودات الاشخاص كانت متعددة
بالذات فكما يوصف الافراد بالتعدد
فكذا الطبيعة وفرع على ذلك ان المهملة
الموجبة لما يصدق بصدق الجزئية الموجبة
كذا المهملة السالبة يصدق بصدق الجزئية
السالبة والقول الفصل انه ان اريد بالطبيعة

الطبيعة المطلقة اي الماخوذة لا بشرط شيء
فلها وحدة مبهمة بالذات لا بالعرض وتعدد
بالعرض لا بالذات لان ملاك تعدد الشيء
كونه بحيث يصح اسناد التعدد اليه
ولا شك انه اذا لوحظ الشيء بشرط شيء
يصح اسناد التعدد اليه واذا لوحظ لا بشرط
شيء لا يصح اسناده اليه لان الحيثية الاطلاقية
تابي عنه والطبيعة بهذا الاعتبار موضوع القضية
الطبيعية وتحقق بتحقق فرد ما وينتفي بانتفاء
جميع الافراد وان اريد بها مطلق الطبيعة
اي الماخوذة من حيث هي مع قطع النظر
عن الحيثية الاطلاقية فلها وحدة بالذات
بحسب وحدة الطبيعة المطلقة وتعدد بالذات
بحسب تعدد الاشخاص اذ ليس لها على هذا
التقدير

التقدير اعتبار زايد على اعتبار الطبيعة فلا يابى
العقل عن اسناد التعدد اليها والطبيعة بهذا
الاعتبار موضوع القضية المهملة ويتحقق
بتحقق فرد ما وينتفي بانتفائه فتدبر قوله
فجوابه آه وجوابه ان كل واحد من الكثرة مع
قطع النظر عن التشخص عين الطبيعة وعين
الواحد الاخر منهما ومن حيث انه مخلوط بالتشخص
غيرهما فلا تعقل قوله لو كان عدمًا آه
فيه نظر لانا لا نسلم انه اذا كان عدمًا
مطلقًا لا يميز غيره الا يرى ان الفصل
مع انه مبهم يحصل الجنس ولو سلم فلا نسلم
انه اذا كان عدمًا للاتعين كان وجوديا
لم لا يجوز ان يكون عدمًا لما يصدق
عليه اللاتعين او عدمًا لمفهومه ويكون

النعين المسلوب عدميا مع ان عدم العدمي
لا يلزم للوجودي لا عينه ولو سلم فلا نسلم
تماثل التعينات لجواز ان يكون متخالفة
في الحقيقة متشاركة في عارض هو مفهوم
التعين قوله فلو كان العدمي آه
الملازمة ممنوعة والسند ظاهر قوله
بل المراد بالوجودي آه الوجودي يطلق
في المشهور على معان ثلثة الاول ما لا يكون
السلب جزء المفهوم والثاني ما من شانه
الوجود الخارجي والثالث الموجود الخارجي
والعدمي على ما يقابلها والمعنى الاول من
الوجودي اعم من الثاني والثاني من الثالث
والمعنى الاول من العدمي اخص من الثاني
والثاني من الثالث والظاهر ان المراد بالوجودي

بوجودية التعين وعدميته المعنى الثاني او الثالث
كما يدل عليه ادلة الطرفين والجواب على هذا التقدير
ان العدمي بهذين المعنيين لا يلزم
ان يكون عدما مطلقا او عدما مضافا
واما ذكره المصنف من معنى الوجودي
والعدمي وحمل الوجودي والعدمي
ههنا عليه فهو على خلاف
المشهور ولا ينطبق عليه ادلة الطرفين
قوله وفي هذا الجواب نظر آه يمكن
ان يقال مراد المجيب ان التعين ينضم
الى الماهية النوعية لا الى حصة منها وهي
ممتازة عما عداها لذاتها فلا يلزم الدور
قوله بل الجواب آه حاصل الدليل ان
ثبوت الصفة الوجودية للموصوف

فرع تعين الموصوف كما انه فرع
وجوده فلو كان التعين صفة وجودية
يلزم الدور اذ ليس هيهنا تعين آخر وحاصل
هذا الجواب على ما هو الظاهر منه ان ثبوت
الصفة الوجودية للموصوف لا يتوقف
على تعين الموصوف حتى يلزم الدور بل
يستلزم وجود الموصوف ولا يتوقف
عليه وفيه نظر لان التعين اذا كان
صفة وجودية كان اتصاف الماهية
به اتصافا انضميا والضرورة حاكمة بان
الاتصاف الانضمامي يتوقف على تعين
الموصوف كما انه يتوقف على وجوده
بل الجواب ان نفس انضمام التعين الى الماهية
ليس انضماما على سبيل الحقيقة بل هو كانضمام الفصل

الفصل الى الجنس فلا يستدعي امتياز المنضم
اليه ويمكن حمل هذا الجواب على ذلك قوله
بل كل فرد آه فان قلت هذا لا يطابق اصل
القوم فانهم حصروا الممكنات في المقولات
العشر حتى نقل من التعليم الاول انه لا نستطيع
ان يذكر ذاكر شيئا خارجا عنها فلا يمكن
ان يكون في الممكنات شيئا ليس له حقيقة
نوعية وماهية جنسية قلت التعين ليس
من الممكنات لكونه جزءا عقليا ممتنع الوجود
في الخارج مع ان حصر الممكنات في المقولات
العشر مما لا يعول عليه والا يلزم انتفاء
البسائط الخارجية لاستلزام التركيب
العقلي التركيب الخارجي كما مر والحق
ان التعين امر اعتباري سواء كان

بمعنى امتناع الاشتراك او بمعنى الامتياز
عن الغير لكن الاول يحصل بالحصول
في الذهن ويختلف باختلاف الادراك
ومنشاء الاقتران بالمادة ولواحقها والثاني
يحصل بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة
الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود
وحقيقة ناعتة متعينة بنفسها على
تقدير تعدده فافهم **قوله** فان هذا النفي آه
وذلك لان ثبوت الذاتي للذات لا يتوقف
على تميز الذات والتسلسل انما هو في الامور
الموجودة دون الامور الاعتبارية **قوله**
بل هذا قوي آه وذلك لان فرض التعدد
فيما صدق عليه مفهوم الواجب فرض
محال بالوصفية وفي الماهية المنحصرة في الشخص

في الشخص فرض محال بالاضافة وذلك
لان التعين في الواجب في مرتبة الذات
وفي الماهية المنحصرة في الفرد في مرتبة
العارض الا يرى ان كل شخص من حيث
انه شخص لا يمكن فرض تعدده ومنشاء
ذلك عينية الوجود وزيادته **قوله** بل العلل
بمحلها آه فان قلت الحلول كما يقتضي تعين
المحل كذا يقتضي تعين الحال فلو كان محل
الماهية علة لتعينها يلزم الدور قلت
الحلول يستلزم تعين المحل استلزام
المعلول للعلة ويستلزم تعين الحال استلزام
العلة للمعلول فعلى تقدير ان يكون محل
الماهية علة لتعينها لا يلزم الدور فان
قيل تعين الماهية حال فيها لاختصاصها

اختصاصا ناعتا مع انه ليس متاخرا عن
كونها متعينة قلنا التعين الكان جزأ عقليا
للماهية كان متحدا معها فلا يتصور حلوله
فيها والا كان وصفا اعتباريا وحلول الوصف
الاعتباري لا يتوقف على تعين المحل بل
يستلزمه والتحقيق ان نحو الوجود منشاء
التعين ولما كان وجود الحال هو بعينه
وجوده للمحل كان المحل علة للتعين بخلاف
وجود المحل فانه ليس بعينه وجوده للحال
ضرورة تقدم الوجود على سائر العوارض
فلا جرم لا يكون الحال علة للتعين فافهم
قوله وقد يقم آه لعل المراد بالمادة ههنا
المحل مطلقا ولما كان المادي بهذا المعنى مجردا
عن المادة الجسمية سموه بالمجرد والمفارق نعم

نعم يبقى الكلام في كون المعقول غير مادي
بهذا المعنى ولذلك قيل ان كلامهم في اثبات
العقول يشبه كلام الصوفية ولا يبعد ان
يقم العقل الذي هو الصادر الاول لا يمكن
ان يكون له محل وكذا العقل الذي يعرض
انه محل للعقل الاخر قوله فيتعدد بحسب
تعدد المادة آه هذا عند التعلق بالبدن
واما بعد قطع التعلق عنه فالتعين وا
والتعدد بحسب الملكات المكتسبة حال التعلق
حتى قال بعض ارباب الذوق والشهود
ان تلك الملكات تتجسد في عالم المثال ويصير
بدنا للنفس وربما سموه بالبدن المكتسب
والبدن المثالي وبالجملة النفس تتعين بما يبقى
في البدن بتمام العراق بالملكات المكتسبة اي

باحدهما لا على التعيين هذا والحق ان
سبب تعينها في اي حال هو نحو وجودها
المنسوب الى البدن قال المحقق الطوسي
في اجوبة اسولة العارف القونيوي
قدس سره امتياز النفس عن غيرها
بعد المفارقة يكون بسبب تعلقها السابق
ببدن يمتاز عن ساير الابدان وتعين
حصل لها من جهة ذلك البدن ولو كان
امتيازها بصور الاعمال والعلوم او بالهيئات
المكتسبة حال كونها متصلة بالبدن لما كان لنفوس
الصبيان الصغار ذلك الامتياز ووجب من ذلك
اتحادها بعد الموت قوله والجواب عن
اعتراضه آه تحققه ان الهيولى العنصرية لها وحدة
شخصية مبهمة مستندة الى ماهيتها وتعدد التشخص

تشخص بالعرض مستند الى اعراض يلحقها لا
ستعدادات متغايرة وهذا التعدد سبب لتعدد
الاشخاص الحالة فيها فان النوع الذي يتعدد
اشخاصه يحتاج في تعدده الى تعدد المادة
سواء كان تعدد بالذات او بالعرض فللمادة
العنصرية تعين بالذات مستند الى ماهيتها
وتعينات بالعرض مستند الى العوارض اللاحقة
لها وهذه التعينات منشاء لتعينات الاشخاص
الحالة فيها كما ان التعين الاول منشاء لتعينات
العوارض اللاحقة بها وهذا يندفع اعتراض
المص وغير ذلك من الاعتراضات كما قيل
ان هذا الجواب ينافي ما ذهبوا اليه من ان
هيولى العنصريات شخص واحد وينافي
ماذكروا في اصل الدليل من الحلول فرع

تعين المحل وكما يقال لو كان تعين
القابل معللا باعراض تلحقه لاستعدادات
غير متناهية يلزم وجود المواد الغير
المتناهية وانعدام الجسم بالكلية عند
التفريق فتامل **قوله** وقد يجاب آه
انت تعلم ان الوجود سبب للتعين وقد
تقرر عندهم ان وجود الشئ القايم
بنفسه هو وجود الشئ القايم لغيره
هو وجوده في محله فماهية الشئ القايم
بنفسه من حيث انها وجوده في نفسها علة
لتعينه فيكون منحصرا في الفرد ومحل الشئ
القايم لغيره من حيث انه موجود فيه علة
لتعينه فيكون متعددا بتعدده واما الامر
المباين عن الشئ فنسبته الى ذلك الشئ والى

والى غيره سواء في امتناع تعلق الوجودية
لانه ليس للشئ ولا محله فلا يمكن ان
يكون علة لتعينه فتدبر **قوله** فان من لا يقدر
بيانه ان الوجود والامكان والامتناع
قد يطلق على المعاني المصدرية الانتزاعية
وتصورها بالكنه ضرورية فان من لا يقدر
على الاكتساب يعرف المعاني بالكنه اذ كنهها
ليس الا هذه المعاني المنتزعة الحاصلة في الذهن
الا يرى ان كل عاقل وان لم يكن قادرا على
الكسب يتصور حصصها كوجوب حيوانية
الانسان وامكان كاتبته وامتناع حجريته
وتصور الحصة يستلزم تصور الطبيعة ضرورة
انها طبيعة مقيدة وقد يطلق على المعاني
التي هي منشأ لانتزاع المعاني المصدرية

والنظر ان يتصور انها نظرية ولذا اختلف
فى ثبوتيتهما واعتباريتهما وانه دور ظاهر
اي غير خفي ولم يرد به المعنى المصطلح المقابل
للمضمر فان الدور فى جميعها مضمر فان قيل
قد عرف الواجب بالممكن العام ثم عرف
الممكن الخاص بالواجب فلا يلزم الدور
قلت الكلام فى تعريف الوجوب والامكان
والامتناع بالمعاني المصدرية ومشتقاتها
ولا شك ان كلا من الامكان العام والخاص
حصة من الامكان المطلق بهذا المعنى وكذا
مشتق كل منهما حصة من مشتقه ومن البين
ان خفاء الحصة انما هو لخفاء الطبيعة فلو عرف
طبيعة الشئ بحصة شئ اخر ثم عرف حصة الشئ
الثاني بحصة الشئ الاول يلزم الدور وههنا
كذلك

كذلك لانه عرف طبيعة الواجب بالممكن العام
الذى هو حصة من الممكن المطلق ثم عرف
حصة الممكن بحصة الواجب نعم ان
عرف الوجوب مثلا بمعنى منشأ الانتزاع
بالامكان او الامتناع بالمعنيين المصدريين
لا يلزم الدور فافهم قوله وذلك آه الا
ظهر ان يقم الوجود اقرب الى الوجود من الامتناع
والامكان فى الظهور والجلاء لان الوجوب
ضرورة الوجود والامتناع ضرورة العدم
والامكان سلب ضرورتهما ولا شك ان
الوجود اظهر المفهومات واجلاها وما هو
اقرب الى اظهر التصورات فى الظهور فهو
اظهر من غيره قال الشيخ فى الهيئات الشفاء
واما كشف الحال فى ذلك فقد مر لك

في القول لو طبقا على ان اولى هذه الثلثه
في ان يتصور اولا هو الواجب وذلك
لان الواجب يدل على تاكد الوجود والوجود
اعرف من العدم لان الوجود يعرف بذاته
والعدم يعرف بوجه ما بالوجود **قوله** دام علمه آه
فيه اشارة الى ان الوجوب الذي يطلق
على هذه الخواص الثلث هو بمعنى منشاء
الانتزاع ومصداق الحمل بالمعنى المصدري
الانتزاعي فانه اذا كان الوجوب مقولا
على الواجب ومحمولا عليه باعتبار هذه
الخواص فهذه الخواص منشاء الانتزاعه
ومصداق لحمله لا يقال ذات الواجب لا يقتضي
وجوده عند الحكماء القائلين بان وجوده
عينه فالخاصة الثانية عندهم لا يتحقق فيه

لانا نقول مرادهم من الخاصة الاولى و
والثاني ان ذاته تعالى من حيث هي مصداق
لحمل الوجود ومنشاء لانتزاعه وهو معنى
عينية الوجود وربما يستفاد منهم انها مناط
الوجوب فهاتان الخاصتان يرجعان الى
خصوصية ذات الواجب ونحو وجوده وبهذا
اظهر لك انه لا حاجة في اطلاق الوجوب
على الخاصة الثالثة الى التاويل الاولى في العبارة
تقديم التغاير على التلازم وذكر الخواص
الثلث على عكس الترتيب المذكور ثم
الثالثة كما انها غير الذات بحسب المفهوم
وعينها بحسب ما هو المراد منها كذا الاول
والثانية الا ان يبنى ذلك على مذهب
المتكلمين ويحمل العينية على حمل المواطاة

مطلقا قوله وكذا لامكان آه تحقيقه ان
للامكان معنيين الاول معنى مصدري وحقيقته
سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والثاني
مصداق الحمل ويعبر عنه بهذه الخواص الثلث
والمراد بالخاصيتين الاوليين زيادة الوجود
على الماهية فهما يرجعان الى خصوصية
الذات ونحن نقررها على قياس ما مر
في الوجود فكما ان الوجوب بمعنى مصداق
الحمل نفس ذات الواجب كذا لامكان بهذا
المعنى نفس ذات الممكن فافهم قوله فلانه
صفة لما يستحيل وجوده آه اورد عليه
انه لا يجري في امتناع العدم فانه صفة لما
يجب وجوده فلا يلزم ان يكون الامتناع
المطلق امرا اعتباريا اذ يكفي في وجود الطبيعة

الطبيعة وجود فرد منها واجيب عنه تارة
بان المبحوث عنه هو امتناع الوجود وهو
صفة لما يستحيل وجوده فهو امر اعتباري
وهذا مبني على ان الامتناع حقايق متعددة
فانه اذا كان حقيقة واحدة وكانت هذه
الحقيقة صفة عينية كان امتناع الوجود صفة
عينية وتارة بان الشيء سواء كان موجودا
او معدوما لا يتصف بالصفة العينية الا
بان يوجد فيه فرد منها الا يرى ان الجسم
موجود كان او معدوما لا يمكن ان يتصف
بالحركة المعدومة فالامتناع لا يكون صفة
عينية ولا يكون امتناع الوجود الذي
هو صفة للممتنع الوجود موجودا وهذا
مبني على ان الامتناع حقيقة واحدة فانه اذا كان

حقايق متعددة لا يلزم وجود امتناع الوجوب
ولك ان نقول اعتبارية الفرد يستلزم
اعتبارية الطبيعة سواء كانت الطبيعة ذاتية
او عرضية ولا يكون الفرد صفة عينية على
تقدير الذاتية ويعرض الموجود للمعدوم
على تقدير العرضية نعم اعتبارية الطبيعة
لا يستلزم اعتبارية الفرد فانها يجوز
ان يكون عرضية له فاذا كان امتناع الوجوب
الوجود اعتباريا كان الامتناع المطلق
اعتباريا وهذا ايضا مبني على ان الامتناع
حقيقة واحدة والتحقيق ان الامتناع بالمعنى
المصدري حقيقة واحدة اعتبارية وافرادها
حصص كما يشهد به الضرورة كيف وهي
النسبة التي يمتنع وجودها في الخارج والامتناع
بمعنى

بمعنى مصداق الحمل امور متعددة بعضها عينية
وبعضها اعتبارية فتدبر قوله وان كان
الوجوب آه كانه اراد بالواجب ما كان وجوده
بالنظر الى ذاته ضروريا سواء كان موجودا في نفسه
او وجودا لغيره والا فلا حاجة الى ابطال كون
الوجوب الذي هو وصف قايم بالغير
واجبا قايما بالذات فما ذكر في ابطال الشق
الاول يجري في احدى صورتي هذا الشق
اي في صورة كونه واجبا قائما بالغير كما ان
ما ذكر في ابطال هذا الشق يجري في الشق
الاول لان الممكن ما لم يجب لم يوجد
قوله فان وجود آه انت تعلم ان وجود
فرد من افراد الطبيعة وان لا يستلزم وجود
جميعها لكن المدعى ههنا اعتبارية طبيعة

الوجوب ولا شك ان فردا منه اذا كان اعتباريا
كانت طبيعة اعتبارية كما سبق فالاولى ان
يقال اعتبارية فرد من الوجوب لا يستلزم
اعتبارية جميع افراده بجواز ان يكون
طبايع مختلفة فان قلت لا حاجة فى دفع
لزوم التسلسل الى ان يكون وجوب الوجوب
او ما بعده من المراتب امرا اعتباريا بل
يكفى فيه ان يكون معدوما قلت قد
عرفت ان الاتصاف بصفة عينية لا يمكن
الا ان يكون الصفة موجودة فان الاتصاف
الانضمامي يستدعى وجود الطرفين قوله
ولعل آه يعنى ان المراد من كون وجوب
الوجوب نفسه عدم امتيازهما فى الخارج
ولا يخفى بعده فلعل المراد ان مصداق
حمل

حمل الوجوب على الوجوب نفسه وفيه ما فيه
قوله قلنا ممنوع كان مراد المستدل بالوجوب
مصداق الحمل اى ما به الواجبية لا المعنى
المصدرى الذي هو الواجبية ولا شك فى
فى تغايرهما وكون الاول علة للثانى مع
ان العلة ههنا نفس الوجوب والمعلول
اتصاف الذات به سبحانه فى مقدمة الموقف
الثالث ان من انكر الاحوال منا قال لا معنى
للعالمية والقادرية سوى قيام العلم
والقدرة بذات الموصوف فالاولى ان يجاب
بان الكلام فى الوجوب المطلق الاعم من الوجوب
بالذات والوجوب بالغير وما ذكرتم
لا يجرى الا فى الوجوب بالذات والحق ان
الوجوب بالمعنى المصدرى امرا اعتباريا هي

ضرورة انه كيفية النسبة التي هي ممتنعة
الوجود في الخارج وبمعنى مصداق الحمل ومنشاء
الانتزاع ليس امر اعتبار يا بل واجبا قايما
بالذات لانه لو كان صفة عينية لزم تقدمه
على نفسه لتاخر الاتصاف الانضمامي
عن وجود الموصوف المتاخر عن وجوبه
ولو كان صفة اعتبارية كان لانتزاعها
منشاء آخر فان انتهى الى موجود خارجي
كان ذلك منشاء الانتزاع حقيقة وان
لم ينته اليه يمتنع انتزاع الوجوب لاستلزام
الانتزاعات الغير المتناهية حين
انتزاعه فافهم قوله لكن يمتنع آه لا يقال
الوجوب على هذا التقدير يكون واجبا
بالنظر الى ذات الواجب مع كونه واجبا بالنظر

بالنظر الى الوجوب فانه مع قطع النظر عنه
ليس واجبا فيلزم الدور لانا نقول الذات
واجب بالنظر الى نفس الوجوب الذي هو
واجب بالنظر الى الذات فالوجوب من
حيث هو مقدم على الذات من حيث
هو واجب ومن حيث هو واجب موخر
عن الذات من حيث الذات وجاز ان يكون
شئ واحد مقدما وموخرا باعتبارين
فلا يلزم الدور فان قيل امكان زوال
الوجوب يستلزم امكان خلو الواجب
عن صفة الوجوب لان امكان الملزوم
يستلزم امكان اللازم والا يلزم امكان
وجود الملزوم بدون اللازم وهو ينفي
اللزوم بينهما قلنا امكان الملزوم يستلزم

امكان اللازم امكانا بالنظر الى ملزومه
لا الى ذاته فاللازم ههنا امكان خلو الواجب
عن صفة الوجوب بالقياس الى الغير
وهو لا ينافي الامتناع بالذات الا يرى
ان عدم الواجب ممتنع بالذات وممكن
بالقياس الى عدم المعلول الاول **قوله**
انه نسبة آه حاصله ان الوجوب معنى
مصدري نسبي مضاف الى الماهية فيكون
متأخرا عنها بمرتبة واحدة بل هو كيفية
عارضة للنسبة الرابطة بين الماهية والوجود
فيكون متاخرا عنها بمرتبتين لتاخر العارض
عن المعروض والنسبة عن المنتسبين فلا
يظن انه متاخر عن الماهية بالمراتب
الثلث لتاخر النسبة عن مجموع المنتسبين المتاخر

المتاخر عن كل واحد منهما لان النسبة لهما
يتاخر عن المنتسبين من حيث انهما طرفان
ومجموعهما من حيث هو مجموع ليس طرفا ثم
ههنا اشكال مشهور وهو انه اذا فرض
جميع المفهومات بحيث لا يشذ عنها مفهوم
سواء كان بعنوان المفهومية او بغير هذا
العنوان وسواء كان حاصلا حين الفرض
او غير حاصل فلا شك ان لهذا الجميع نسبة
الى كل واحد من اجزائه وتلك النسبة ليست
خارجة والا لم يكن بحيث لا يشذ عنه مفهوم
فيلزم تقدم النسبة على احد المنتسبين ويمكن
الجواب عنه بان هذا المجموع ليس متحققا لا
في الخارج ولا في الذهن اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان ما حصل في الذهن هو

عنوان جمع المفهومات و هو مفهوم مغاير
فليس هيهنا فى الحقيقة نسبة وطرف فضلا
من ان يكون النسبة متقدمة على الطرف فتدبر
قوله فيكون المتن لفظيا آه فيه لان محل
الخلاف هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل
لا الوجوب بالمعنى المصدرى فان اعتباريته
ظاهر لا يصلح ان يكون محل الخلاف
مكان المانع اجاب بالترديد فيقال ان
اريد بالوجوب مصداق الحمل فكونه نسبية
مم وان اريد به المعنى المصدرى فهو ليس
محل الخلاف قوله وفى الملخص آه هذا
فى بادى الراى ثم النظر الجلى يشهد بان كلا
المعنيين امران نسبيان بناء على ان المراد
منها كون وجود الواجب عين ذاته ثم

ثم النظر الدقيق يحكم بان كليهما امران ثبوتيان
لرجوعهما الى نحو وجود الواجب وخصوصية
ذاته كما مر قوله على قياس ما مر اشارة الى
ما هو الظاهر منه والى ما اول به قوله
اذ لا دليل آه اى بهذا الوجه لا دليل على استحالة
كون الامكان صفة ثبوتية والا فالوجه
الاخر يدل على استحالته بل يقول الدليل
قائم على استحالة كونه صفة مطلقا لان كل
مفهوم باى اعتبار اخذ لا يخلو عن المواد
الثلث كما يشهد به الضرورة ولو كان الامكان
غير السلب البسيط اعنى غير سلب ضرورة
الوجود والعدم يلزم خلوه عنها فان الماهية من حيث
هى خالية عن الوجوب والامتناع اى ضرورة
الوجود وضرورة الوجود وضرورة العدم

فانها من حيث هي ليست الا هي فلو لم يكن
الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم
سلبا بسيطا تكون خالية عنه ايضا والحق
ان الامكان بالمعنى المصدري امر اعتباري
لانه سلب بسيط وكيفية للنسبة وبمعنى
مصداق الحمل امر عيني لانه نفس ذات
الممكن كما لوحنا اليه كيف ومصداق هذا
لسلب البسيط ليس الا حيثية الذات فتامل
قوله انا لا نسلم آه منع تقدم الامكان سندفع
لانه علة للحاجة المتقدمة على الايجاد المتقدم
على الوجود وكذا منع تقدم الوجوب لما
تقرر عندهم ان المعلول امكن فاحتاج
فاوجب فوجب فاوجد فوجد **قوله** ان كل
ما تكرر آه لعل المراد بالنوع النوع الاضافي بل

بل اعم منه لان ما تكرر جنسه وان كان جنسا
عاليا فهو امر اعتباري بالدليل المذكور بعينه
والمراد بالاتصاف مطلق الحمل سواء كان بالا
شتقاق او بالمواطاة لان مفهومي الوجود
الموجود كليهما متكرر ان احدهما يصدق
على الافراد اشتقاقا والاخر يصدق عليها
مواطاة فههنا اربع صور لا يقال ههنا صورة
اخرى وهي ان يتحقق الكلي العرضي في افراده
مرتين مرة بان يحمل عليها مواطاة ومرة بان
يحمل عليها اشتقاقا كالوجود على تقدير عرضيته
للوجودات الخاصة لانا نقول هذه الصورة
ممتنع التحقق لان الوجود مثلا لو كان عرضيا
للوجود الخاص كان الموجود عرضيا لمفهوم
الموجود الخاص لاستلزام عرضية المشتق منه

عرضية المشتق لانه لو لم يستلزم يلزم صدق
المشتق على الماهية من حيث هي من غير اتصافها
بمبداء الاشتقاق فلا يتحقق فرق بين صدق
الموجود على مفهوم الموجود الخاص وصدقه
على ما يصدق هو عليه مع ان الفرق بينهما
ضروري وايضاً لو كان الوجود منكر النوع
كان الموجود كذلك لاستلزام تكرر المشتق
منه تكرر المشتق لانه لو لم يستلزم يلزم تحقق
المشتق منه من غير ان يتحقق المشتق مع انه
على ذلك التقدير يتكرر الوجود ولا يتكرر
الموجود كما مر وقد سبق منا ما يتعلق بهذ
المقام **قوله** والمنع ما ذكرناه آه هذا المنع
ليس على نفس القاعدة بل على اجزائها
في القدم والحدوث ونظايرها وجوابه
ان

ان المراد بهذه الامور معانيها المصدرية
ولا شك ان القاعدة يجري فيها فانها زايدة
على موصوفاتها بالضرورة **قوله** اذ لا يجب آه
بيانه ان العوارض ينحصر في لوازم الماهية
والعوارض الخارجية والعوارض الذهنية
التي هي المعقولات الثانية والوجود الخارجي
ليس من لوازم الماهية ولا من العوارض
الخارجية لان ثبوته للماهية يمتنع ان يتاخر
عن وجود الخارجي وثبوت اللوازم الماهية
لا يمتنع ان يتاخر عنه وثبوت العوارض الخارجية
يجب ان يتاخر عنه **قوله** اذ لو كانت آه فيه
مناقشة ظاهرة فانه لا يلزم من عدم تاخر
هذه الاوصاف عن الوجود مقارنتها للعدم
لجواز ان يكون بينها وبين الموجود علاقة

المعينة فالصواب ان نقم هذه الاوصاف
لو كانت وجودية كانت الاتصاف بها اتصافا
انضماميا والاتصاف الانضمامي يجب ان يتاخر
عن وجه الموصوف كما مر آ قوله وذلك
لان آه اعترض عليه بانه حينئذ يصير كلاما
لغوا اذ لا يذهب الوهم الى ان المبحوث عنها
في هذه الفن عين المبحوث عنها في المنطق
وفيه انا لا نسلم ان لا يذهب الوهم الى ذلك
كيف وربما يفهم ذلك من كلام صاحب التجريد
حيث ابتداء هذه المبحث بقوله واذا حمل الوجود
او جعل رابطة يثبت مواد ثلث قال بعض المحققين
في توجيه كلام المصنف ان غرضه ان المتكلمين
لا يطلقون الواجب على اللوازم وذلك يدل
على ان معناه في اصطلاحهم ما يختص بالوجود

في نفسه فانهم اذا اطلقوا الواجب لم يريدوا به
الا هذا المعنى واذا ارادوا غيره قيدوه
وذلك اية كونه حقيقة عرفية فيه والاظهر
في التوجيه ان يقال قد يوخذ الوجوب مثلا
محمولا وصفة لوجود الشيء في نفسه وقد يوخذ
جهة القضية وكيفية لوجود الشيء لغيره
والمبحوث عنه في الكلام هو الاعتبار الاول
والمبحوث عنه في المنطق هو الاعتبار الثاني
الا ترى ان المتكلم يصف وجود الشيء في نفسه
بالوجود والمنطقي يصف القضية به ثم من جعل
الامور العامة مشتقات كانت المغايرة عنده
ظاهرة والظاهر ان المبحوث عنها في هذ
الفن هو الوجوب والامكان والامتناع
بمعنى مصداق الحمل والمبحوث عنها في المنطق

هو الوجوب والامكان والامتناع بالمعاني
المصدرية الانتزاعية فلا تغفل **قوله** وح اما
ان يعتبر آه يعني ان المعتبر في حمل الاوصاف
العينية اتصاف الموضوع بمبداء المحمول اتصافا
انضماميا وفي حمل العدميات والاعتباريات
اتصافه به اتصافا انتزاعيا اي كون الموضوع
بحيث يصح انتزاع مبداء المحمول عنه **قوله**
اي انفكاك اللازم عن الملزوم وهو المناسب
بوجوب الزوجية للاربعة **قوله** اذ كل منهما آه
فيه مسامحة لان الامتناع ضرورة العدم المطلق
الذي هو بمعنى سلب الوجود المطلق فهو
ليس بثابت لشئ وليس له موصوف حقيقة
والعدم سلب بسيط فهو راجع الى سلب
الاتصاف بالوجود لا الى الاتصاف بسلب

بسلب الوجود **قوله** والحل اه انت تعلم
ان الاتصاف في نفس الامر يقتضي وجود الصفة
في نفس الامر لان وجودها في نفس الامر قد
يكون خارجا ممتازا عن وجود الموصوف
وقد يكون غير ممتاز عنه بان يكون الموصوف
في نفسه بحيث يصح انتزاع الصفة عنه
ووجود الاوصاف العينية من قبيل الاول
ووجود الاوصاف الانتزاعية من قبيل الثاني
فالاولى في الحمل ان يفرق بين الاعتباري
الانتزاعي والاعتباري الاختراعي ويقرر
ان كلا من الوجوب والامكان اعتباري
انتزاعي لا اعتباري اختراعي حتى يلزم
ما ذكره المجادل **قوله** ما يكون الخارجي
آه اي ما يكون الخارج ظرفا لاتصافه بالوجود

لان الخارج مطلقا ظرف لاتصاف لا ظرف
الصفة قوله فان الممتنع لا واجب اشار الى ان
اللاوجوب بمعنى سلب الوجوب لامتناع
ان يكون لشيء واحد نقيضان وفيه انه جائز
باعتبار الحالين كما سبق ثم لا يخفى ان الدليل
ههنا اخفى من المدعا قوله الوجه الثالث آه
اورده ابن سينا في منطق الشفاء ولعله اراد
ان الامكان لو كان امرا انتزاعيا غير موجود
في نفس الامر ولم يكن شيء هو مطابقه
ومصداقه لم يكن بين نفي الامكان ولا امكان
المنفي بحسب المطابق فرق فتامل
قوله لا يكون واجبا آه اي لا يكون وجوبه
معللا بالغير بان يكون له وجوب واحد
وكل من الذات والغير علة له او يكون له وجوبان
احدهما

اختراعيا صح

احدهما وجوب ذاتي مستند الى الذات والاخر
وجوب غيري مستند الى الغير وكلا
التقديرين باطلان لانه يلزم من ارتفاع
الغير ارتفاع الواجب ضرورة ارتفاع
الواجب بارتفاع وجوبه وايضا على التقدير
الاول يلزم ان لا يكون الواجب لذاته واجبا
لذاته لان الواجب لذاته ما يكون وجوده
بالنظر الى ذاته ضروريا وعلى هذا التقدير يكون
ضروريا بالنظر الى مجموع الذات والغير الذي
هو غير الذات وعلى التقدير الثاني
يلزم ان يكون للذات بالقياس الى وجود
واحد وجوبان وهو باطل بالضرورة
وربما يطلق ان المدعى ههنا نفي استناد
الوجوب الذاتي الى الغير بان يكون

كل من الذات والغير علة مستقلة وعليه
يبتني ما اورده الشارح من الاعتراض
ولا يخفى انه حينئذ لا يخفى ينبغي ان يستدل
او يسه عليه بل ينبغي ان يحال ذلك على
امتناع توارد العلتين المستقلتين واما
توارد هما على سبيل البدل بحيث اذا وجد
احديهما استحال وجود الاخر فهو فيما
نحن فيه مما لا يتصور **قوله** والجواب آه
اجاب عن الاعتراض الاول باثبات المقدمة
الممنوعة بان الذات على الفرض لا يكون
مستقلة واشار الى جواب الاعتراض الثاني
بان الواجب لذاته لا يمكن ان يرتفع بارتفاع
الغير **قوله** وثانيها آه الحكماء عبروا عن
عدم قسمة الواجب لذاته الى الاجزاء بالاحدية كما

كما عبروا عن عدم قسمته الى الجزئيات بالواحدية
وربما عبروا عنه بان ليس له سبب منه
كما عبروا عن عدم احتياجه الى الفاعل والغاية
والمحل والمادة بان ليس له سبب به وسبب له
وسبب فيه وسبب عنه **قوله** ولا لاحتياج آه
الاجزاء الذهنية وان لم يكن اجزاء حقيقة لكنها
مستلزم الحقيقة كما سبق تحقيقه وبه يتم
المدعي وايضا قد تقرر في موضعه ان تشخص
الواجب عينه فلا يكون له في مرتبة ذاته كلية
وابهام فلا يكون له في تلك المرتبة جنس
وفصل فافهم **قوله** ممكنا آه لا يخفى ان الاتصاف
بالاوصاف العينية والاوصاف الاعتبارية
متساويان في الاحتياج الى العلة فالوجوب
عين الماهية سواء كان وجوديا او اعتباريا

والحق ان هذا الدليل على ان الوجوب بمعنى
ما به الواجبية نفس الماهية ثم يلزم منه
ان يكون وجوديا **قوله** ملاحظة آه وذلك
لانه بين ههنا ان الوجوب الخاص على
تقدير كونه وجوديا عين الماهية فالوجوب
المطلق على كلا التقديرين يجوز ان يكون
زايدا عليها عرضيا لها فالاولى ان يحال
امتناع اشتراك الواجب على برهان
التوحيد ليظهر امتناع اشتراك مطلقا
سواء كان عرضيا او ذاتيا وسواء كان وجوديا
او اعتباريا والحق انه اذا كان الوجوب
بالمعنى المصدري مستندا الى الماهية وكان
الوجوب بمعنى ما به الواجبية نفسها كما يدل
عليه الدليل المذكور يظهر امتناع الاشتراك
مطلقا

مطلقا من غير ان يحال على برهان التوحيد
فتدبر **قوله** الاول دعوى الضرورة آه
انت تعلم ان المعلوم بالضرورة والمجزوم
به للصبيان والمركوز في طبايع البهايم
هو الحكم باحتياج الطرفين المتساويين
الى المرجح لا الحكم بان التساوي علة له وما
قال ان معنى كون التساوي محوجا ان للممكن
لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح هو
معنى لنفس الاحتياج لا معنى علية التساوي
له وايضا التساوي ليس نفس الامكان بل
من لوازمه على تقدير نفي الاولوية الذاتية
نعم ربما يطلق الامكان عليه لكنه بهذا
المعنى ليس علة للاحتياج كيف والاولوية
الذاتية لا تكفي في وقوع الطرف الاولى كما

سياتي بيانه والظ ان الامكان بمعنى
التساوي والحدوث علتان اساسان للاحتياج
والامكان بمعنى سلب الضرورة علة لمية
فان الضرورة كافية في الاستغناء فكان
سلبها كافيا في الاحتياج والتحقيق ان منشأ
الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق
الحمل اي خصوصية ذات الممكن وتقومها
لا المعنى المصدري الذي هو سلب بسيط
كما ان منشأ الاستغناء هو الوجوب بمعنى
مصداق الحمل اي خصوصية ذات الواجب
ونحو وجوده لا المعنى المصدري الذي هو
مفهوم محض فتامل قوله تخلت آه فيه
اشارة الى ان الحيوانات العجم ليس لها حكم
واصل الى حد الظن او الجزم بل لها حكم

حكم تخيلي كما ان لنا في القضايا الشعرية حكما
لك قال الشيخ في طبيعيات الشفاء في صفة
قوة الوهم هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان
حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما
تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصور الجسمية
لا يتم الحكم التخيلي يستدعي تصور الموضوع
والمحمول الجزئيين وقد ذهب الشارح الى
ان الجزئي الحقيقي لا يصلح ان يكون محمولا
لانه يتاصل في الوجود ولا يرتبط لغيره
بحمله عليه لانا نقول الحكم التخيلي في الحقيقة
ليس حكما وتصديقا يقابل من قبيل التصورات
فقد ذهب الشارح وغيره من المتاخرين
الى ان التصور لا يتعلق بالنسبة التامة الخبرية
نعنيهم في الحكم التخيلي ليست نسبة خبرية

ولا موضوع ولا محمول فلا نعقل **قوله**
وان قيل آه الكلام في الترجيح بلا مرجح
وما نقل من العقلا هو الترجيح بلا مرجح
وكانه مبنى على ان الثاني يستلزم الاول
قوله فالمسلمون آه قال المحقق الطوسي
في شرح الاشارات القايلون بحدوث
العالم افترقوا الى ثلثة فرق فرقة اعترفوا
بتخصيص آن اول الايجاد بالحدوث لوجود
علة لذلك التخصيص غير الفاعل وهم
مذهب قدما المعتزلة من المتكلمين ومن
يجري مجريهم وهم يقولون بتخصيصه على
سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون
علة التخصيص مصلحة تعود الى العالم وفرقة
قالوا بتخصصه بذلك الوقت على سبيل الوجوب

الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت
وهم اصحاب ابي القاسم البلخي المعروف
بالكعبي وفرقة لم يعترفوا بالتخصص
خوفا عن العجز عن التعليل بل ذهبوا
الى ان وجود العالم لا يتعلق بشيء آخر
غير الفاعل وهو لا يسئل عما يفعل
او اعترفوا بالتخصص وانكروا وجوب
استناده الى علة غير الفاعل بل ذهبوا
الى ان الفاعل المختار ان يختار احد
مقدوريه على الاخر من غير مخصص وهم
اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو
حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين
انتهى اعلم ان الاشعرية لم يقولوا بالتخصيص

بلا مخصص مطلقا بل بعض المحققين منهم
ذهبوا الى ان التخصص بزمان معين للاوضاع
الفلكية كان التخصص بمكان معين للصور
النوعية واما تخصص نفس الفلك بزمان
معين ونفس الزمان بمقدار مخصوص
فلامتناع ان يكون الزمان على مقدار
اخر نظرا الى ذاته قال الامام الرازي
في المباحث المشرقية والحق عندي ان الممكنات
على قسمين منها ما امكانه اللازم لماهيته
كاف في صدوره عن الباري تع فلاجرم
يكون وجوده فائضا عنه تعا من غير
شرط منها ما لا يكفي امكانه بل لا بد
من حدوث امر قبله وذلك انما ينتظم بحركة
دورية فلكية قوله مع ان الافعال الى آخر

لا يلزم من تساوي هذه الافعال في صحة
تعلق هذه الاحكام ان لا يكون لتعلقها
مخصص قوله في تعلق القدرة الخ لا يلزم
من تساوي الضدين بالنسبة الى القدرة
تساويهما بحسب الواقع قوله وفي اختلاف
الذوات آه الصفات عندهم داخلة في
الحقايق الشخصية فاختلاف الذوات
بالصفات هو كاختلاف الانواع بالفصول
فكما ان سؤالكم لا يجري في اختلاف
الواقع فكذا لا يجري في اختلاف الذوات
قوله في اختصاص الفلك آه اجيب عنه
بان لكل فلك صورة نوعية تخصه وتلك
الصورة يقتضي هذه الحركة على هذا النحو
وبان حركة الفلك ارادية فالفلك اراد

هذه الحركة لاستكماله بالنسبة بالمبادى
العالية كما هو قول الراجح اد العناية
بالامور السافلة كما هو قول المرجع
قوله وفى اختصاص آه اجيب عنه بان
الكواكب والمتمم صورا لفرعية تخصها و
هذه الصور يقتضى هذه الاختلاف وبان
اجزاء الفلك اجزاء فرضية لا تميز بينها
الا بحسب الوهم وفيه ان كل واحد من
هذه الاجزاء يقبل الاشارة الحسية اشارة
غير الاشارة الى الآخر فكان بينها تميز
بحسب نفس الامر وفيه ما فيه قوله
وفيه طرق الاول آه هذه الطريق والطريق
الثانى لو تما لدلا على احتياج الممكن والمدعى
ان الامكان علة له ففيهما خلط بين المقامين

الا ان يقال اذا ثبت احتياج المتساويين
من حيث هما متساويان مع قطع النظر عن
الغير يثبت ان التساوي علة لو بالضرورة
قوله كما زعم الخصم آه الخصم ههنا هو
القائل بان الحدوث علة للحاجة لا القائل
بالاتفاق كما نقل عن ذيمقراطيس
واتباعه ان السموات والارض وغيرهما
من الاجسام حصلت من اجتماع اجسام
صغار على سبيل الاتفاق ويلزم نفى
الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا قوله
وما سياتى مبنى على ان الوجود يحتاج
الى سبب ما سواء كان نفس الماهية او غيرها
والمدعى ههنا كما ذكره الامام فى المحصل
ان الممكن لا يوجد ولا يعدم الا بسبب

منفصل **قوله** فالترجح السابقة آه لقائل
ان يقول الوجوب السابقة هو وجوب
الاثر على من حيث هو اثر فان بعد تمامية
العلة يحصل وجوب تاثيرها واثرها
ويتم له الوجوب السابق و بعد تحقق
المعلول يحصل وجوب وجوده ويتم
اللاحق فالوجوب السابق حقيقة صفة
للعلة كما ان الوجوب اللاحق صفة للمعلول
قوله بل هو امر اعتباري آه لا يخفى انه
وان كان امرا اعتباريا لكنه يستدعي
محلا موجودا لانه وجوب خارجي
فكانه اراد بالاستدعاء الاستدعاء
على وجه التوقف دون الاستلزام مطلقا
قوله لتركيبه من الانات آه اراد لان الزمان

القصير

القصير فانه ربما يطلق الآن عليه وبالتركيب
التركيب التحليلي او اراد بالان ما لا يقبل
القسمة وبالتركيب الخارجي وعلى كل تقدير
لا ايراد ان كون الزمان مركبا من الانات
مذهب المتكلمين وبناء الدليل على
مذهب الفلاسفة اما على الاول فظاهر
واما على الثاني فلانه لا يلزم من بناء
مقدمة من الدليل على مذهب المتكلمين
عدم بنائه على مذهب الفلاسفة
قوله بعد تسليم آه اشارة الى ان تقدم
عدم الزمان على وجوده ليس تقدما
زمانيا بل تقدما ذاتيا على اصطلاح
المتكلمين **قوله** منجتمع آه ان اخذ العدم
عدما سابقا يلزم تداخل الزمانين

قوله وايضا هو مستمر آه هذا الوجه
لا ينفي التاثير في العدم السابق حال
الوجود وان شئت نفيه فقلت يلزم
كون الاثر قبل التاثير قوله والجواب
ان المحال آه بل المحال ايجاد الموجود بحاصل
بتحصيل آخر سواء كان وجوده قبل ذلك
الايجاد او مقارنا له فان المحال تحصيل
الحاصل بتحصيل آخر مطلقا قوله او نقول آه
التقرير الاول بالنظر الى حدوث
الصفة بحسب وجودها في نفسها وهذا
التقرير بالنظر الى احداثها بحسب وجودها
لغيرها ويمكن ان يقرر نظرا الى حدوثها
بحسب وجودها لغيرها واحداثها بحسب
وجودها في نفسها ولعل وجه التخصيص للحدوث

والاحداث

والاحداث بالصفة ان حدوث الذات
ليس بظاهر بما ينكره قوم ويرد على
تقريري الحدوث انه نحو من الوجود
فلا يجري فيه شبهة الخصم وعلى تقرير
الاحداث انه من الايجاد والخصم ينكره
قوله ومثل ذلك الخ اشار الى ان هذه
الضرورة ليست ضرورة بشرط المحمول فانها
ضرورة ثبوت المحمول للموضوع بشرط
اتصاف الموضوع بالمحمول وهذه الضرورة
ضرورة ثبوت نفس المحمول للموضوع
فان القضية ههنا ان الممكن لا يقبل في
التاثير حال الوجود وحال العدم قوله
وذلك لان آه يجوز ان ينتهي سلسلة
الحاجة التي الحاجة تحتاج بنفسها لا بحاجة

احرى وسلسلة المؤثرية الى مؤثر يؤثر
بنفسه لا بمؤثرية زائدة **قوله** لانها من الانواع آه
المشهور ان النوع المتكرر هو النوع
المحقق في الافراد مرتين ولا يخفى ان المؤثرية
ليس كذلك فالمراد منه هيهنا اعم منه
اى ما يستلزم كل فرد منه فرد الآخر
قوله معنا الملازمة آه هذا المنع يرجع
الى منع كون الامكان رافع ضرورة الطرفين
او منع استواء نسبتها اليه ولا شك ان
هاتين المقدمتين لا تنفكان المنع والقول
الفصل ان العدم سواء كان سابقا
او لاحقا هو سلب الوجود سلبا بسيطا
فيكفى فيه سلب التاثير فى الوجود
كما تشهد به الضرورة كيف ولو احتاج
الى

الى تاثير آخر يلزم ارتفاع النقيضين
عند انتفاء ذلك التاثير فان اريد بالتاثير
فيه ما يشمل سلب التاثير فى الوجود يمنع
بطلان اللازم ولا يمنع الملازمة فافهم
قوله وتوضيح المقام آه يفهم منه ان
الحاصل من التاثير حال البقاء هو دوام
الوجود لا اصل الوجود ولا الوجود
المأخوذ مع الدوام حتى يلزم تحصيل الحاصل
ولا وجود ابتدائي حتى يلزم التاثير في امر
متجدد ولا يخفى انه لا يحسم مادة الشبهة
لان اصل الوجود من حيث هو ممكن لا ينفك
عنه الامكان فهو فى حال البقاء يحتاج
الى المؤثر كما هو فى حال الحدوث يحتاج
اليه وقد صرح الشيخ الرئيس فى الحياة

الشفاء بان المعلول يحتاج الى مفيد لنفس
الوجود بالذات والحدوث وما سوى
ذلك امور يعرض له فالمؤثر في الزمان
الثاني يحصل ما هو حاصل في الزمان الاول
فيلزم تحصيل الحاصل والحق ان كلا من
الامكان والحاجة والايجاد امر واحد يستمر
الوجود باستمراره كما يشهد به الفهم السليم
كيف ولو لم يكن كذلك كان للموجود
الواحد بازاء الاجزاء الزمانية وجودات
غير متناهية فتحصيل اصل الوجود في الزمان
الثاني هو بعينه تحصيله في الزمان الاول
وهو تحصيل الحاصل بهذا التحصيل ويعينك
على فهم ذلك اعتبار حال الشمس وافاضتها
الضوء على وجه الارض وبهذا يظهر لك ان
العلة

العلة المفتقر هي بعينها العلة الموجودة وان
الابقاء هو بعينه الايجاد فتعرف قوله قلنا آه
هذا الجواب من قبيل الاشاعرة واما من قبيل
الحكماء فهو ان التسلسل المحال هو التسلسل
في الامور المجتمعة وهو لا يلزم مما ذكرتم
ومن قبيل المعتزلة فهو ان المخصص مصلحة
تعود الى وجود العالم وامتناع الحادث
في غير الوقت المخصوص قوله واما الاول آه
فان قلت المفروض ان الذات مع الارادة
كافية في وقوع الحادث وهي متحققة
في الازل فوقوع الحادث فيما لا يزال دون
الازل مع استواء الوقوعين بالنسبة اليها
كان وقوعا بلا سبب وترجيحا بلا مرجح
قلت لا نم استواء الوقوعين بالنسبة

اليها فان الارادة تعلقت فى الازل بوجود
الحادث فى وقت مخصوص فلا يحصل الحادث
الا فى ذلك الوقت لا يقال فح يلزم وقوع
الوجود اللايزالى مع الوقت المخصوص
فى الازل لامتناع تخلف المعلول عن علة
تامة لانا نقول لا يتخلف عن العلة التامة
اذا كان ممكنا ومن البين ان وقوع الوجود
اللايزالى مع الوقت المخصوص فى الازل
ممتنع وسياتى لك زيادة تحقيق فى ذلك
قوله لكن اذا كان آه لمانع ان يمنع ذلك
فان الواجب سبحانه فاعل موجب بصفاته
القديمة وهذا لا ينافى القدرة لان القدرة
صحة الفعل بالنسبة الى ذات الفاعل لا صحة
الارادة بالنسبة اليها فليتامل قوله قلنا فيلزم

فيلزم آه هذا التسلسل ينقطع بانقطاع الاعتبار
لان التعلق من الامور الاعتبارية الموجودة فى
نفس الامر ومعنى كون الشئ اعتباريا موجودا
فى نفس الامر ان يكون موصوفه بحيث يصح
انتزاعه عنه قوله لاشك آه هذا يتم اذا ثبت
ان لجملة الحوادث وجودا مغايرا لوجودات
الاحاد وان جزءا منها ليس فاعلا لها وسيجئ
كلام فى تحققهما ان شاء الله تعالى قوله
محتاج الى مرجح يجوز ان يكون ذلك المرجح
امرا اعتباريا فلا يلزم الا التسلسل فى الامور
الاعتبارية وهو غير مستحيل قوله ثم آه
وقد مر ايضا ما يرد على ذلك الاشكال قوله
والجواب ما قد عرفت آه هذا الجواب من الا
شاعرة القائلين بجواز ترجيح بلا مرجح ولما

واما من الحكماء والمعتزلة القائلين بامتناع
فهو ان عدم العلم بالمرجح لا يدل على عدمه
سيما اذا كانت النفس في حالة المحضة والاضطراب
ولم يقدر على الحفظ والتميز مع ان الكتاب
يقتضي طبعه سلوك الطريق الذي على يساره
لان القوة في اليمين اكثر فالقوي يدفع
الضعيف كما هو المشاهد فيمن يده على
عقبه والعطشان يختار ما هو اقرب الى
اليمين قوله وقد عرفت آه ارادة العبد
ينتهي الى ارادة الله تع وارادته مستندة اليه
على سبيل الايجاب كما عرفت قوله قال
المتكلمون آه فان قلت جمهور المتكلمين
قالوا بالصفات القديمة القائمة بالذات
الله تعالى ومن المعلوم بالضرورة انها محتاجة

محتاجة الى ذاته تع فكيف يقولون ان الحدوث
علة الحاجة قلت مرادهم بكون الحدوث علة
الحاجة كونه علة للحاجة في الوجود من حيث
انه بعد العدم وما يعلم بالضرورة
من احتياج الصفات هو الاحتياج في اصل
الوجود من حيث هو وتحقيقه ان المتكلمين ذهبوا
الى ان الايجاد الصانع للعالم يشبه نسبة البناء
الى البناء وان حاجته اليه هي الحاجة في
الوجود من حيث هو بعد العدم ولذا
يلزم عليهم استغناء العالم عن الصانع
في حال البقاء فالتزموا القول بتجدد الاعراض
آناً فآناً حتى يلزم افتقار العالم الى الصانع
حال البقاء من جهة الاعراض اللازمة له
والحكماء ذهبوا الى ان ايجاد الصانع للعالم

يشبه نسبة الشمس الى ضوءها وان حاجته
اليه هي الحاجة في نفس الوجود من حيث هو والصوفية
ذهبوا الى ان الايجاد الصانع للعالم هو ظهوره
في الظاهر وحاجته اليه هي اقتضاءه الظهور
للصفات القديمة على ذهب اليه المتكلمون
ليس ايجاد واحتياج على نحو ايجاد العالم واحتياجه
فكان الايجاد والاحتياج عندهم على نحوين
احدهما مختص بالصفات القديمة وهو الايجاد
يشبه نسبة الشمس الى ضوءها واحتياج يكون
في نفس الوجود من حيث هو وثانيهما مختص
بالعالم وهو الايجاد يشبه نسبة البناء الى البناء
واحتياج يكون في الوجود من حيث انه بعد
العدم والاحتياج الذي كان الحدوث
علة له هو هذا النحو من الاحتياج هكذا
ينبغي

ينبغي تحقيق المقام وتوضيح المرام **قوله**
ولا كانت آه لعل مرادهم بالخروج من
العدم الى الوجود الانتقال الدفعي دون
التدريجي حتى يكون العدم والوجود مبدأ
ومنتهى ويلزم الواسطة بينهما نعم يرد على
من يقول منهم بان المعدوم ليس بشيء
ان الانتقال سواء كان دفعيا
او تدريجيا لابد له من موضوع
وهو ههنا الا ان يقال مرادهم
بالخروج ليس حقيقة الانتقال
قوله لان الحدوث آه لا يبعد ان
يكون مرادهم من كون الحدوث
علة الحاجة ان الممكن محتاج الى
المؤثر لاحتياج حدوثه اليه وان الاحتياج

صفة للحدوث اولا و بالذات و لنفس الوجود

والماهية ثانيا و بالعرض يدل عليه تمسكهم

بان الممكن يحتاج الى المؤثر في خروجه من العدم

الى الوجود قوله وحمس على تقدير الثاني بل

على التقدير الثالث ايضا لان الحدوث على

هذا التقدير مقدم على الامكان من حيث

ان علة لكونه شرطا العلية و هو

بهذا الحيثية مقدم على الحاجة لتقدم

العلة من حيث العلية على ذات

المعلول قوله فان قيل الامكان

آه كيفية النسبة هو الامكان بالمعنى

المصدري وعلة الاحتياج هو الا

مكان بمعنى مصداق الحمل كما اشرنا اليه

قوله قلنا الامكان آه يعنى ان الامكان كيفية

لنسبة

لنسبة مفهوم الوجود الى الماهية في اعتبار و

العقل لا كيفية للنسبة الفعلية اي كون الماهية

موجودة بالفعل فهو متاخر عن مفهوم الوجود

والماهية في اعتبار العقل و متقدم عليها

في ظرف الوجود واما الحدوث فهو وصف

الوجود بالفعل لا وصف مفهومه في اعتبار

العقل و لذا يوصف الوجود بالامكان قبل

ان يتصف به و لا يوصف بالحدوث الا بعد

ان يتصف به قال بعض المحققين المراد بالحدوث

ههنا كون الشيء في اعتبار العقل بحيث لو وجد

كان مسبوقا بالعدم لا كون الوجود بالفعل

مسبوقا بالعدم ولا شك ان هذا المعنى

متقدم على الوجود ولا يخفى انه ليس معنى

الحدوث وان سلم فهو ليس مرادهم ههنا

والا لما يلزم عليهم استغناء الممكن عن المؤثر
حال البقاء ولما التزموا حدوث الاعراض انا
فاما مع انا نعلم بالضرورة ان الاحتياج لا يترتب
عليه كيف وهو محقق في الممتنعات **قوله** الممكن الخ
اعلم ان للاولوية الذاتية معنيين الاول
ان يكون احد طرفي الممكن اليق بالنسبة الى ذاته
والثاني ان يقتضي ذاته احد طرفيه على
سبيل الاولوية على قياس ما قال الحكماء
والمتكلمون في الواجب بالذات وكل منهما يتصور
على وجهين الاول ان يكون الاولوية بالنسبة
الى ذات الممكن ضرورية وان يقتضي ذاته
اولوية احد الطرفين على سبيل الوجوب
وهكذا وجوب الاولوية ووجوب
وجوبها حيث ينقطع الاعتبار والثاني ان يكون

ان يكون الاولوية بالنسبة الى ذاته اولى او ان
يقتضي ذاته اولوية احد الطرفين على
سبيل الاولوية وهكذا اولوية الاولوية واولوية
اولويتها حتى ينقطع الاعتبار ثم ذاته في كل
من هذه الوجوه اما ماخوذة وحدها
او مع انضمام غيرها فالاولوية الذاتية يكون
على ثمانية اوجه لكن الغرض العلمي تعلق بابطال
اربعة منها اي ما يكون الذات فيه ماخوذة
وحدها ويمكن ان يستدل على هذا المطلب
اولا بان ما به الاولوية اي منشأ انتزاعها
على تقدير الاولوية الذاتية نفس الذات
من حيث هي فيكون راجحية الطرف الاولى في مرتبة
الذات وكذا مرجوحية الطرف الاخر للتضايف
بينهما فيكون الطرف الاولى واجبا بالذات والطرف

الآخر ممتنعا بالذات ضرورة امتناع مرجوحية
الراجح في مرتبة الذات وراجحية المرجوح في مرتبتها
وثانيا بان اقتضاء الممكن احد طرفيه على
سبيل الاولوية وكذا اولوية احدهما
بالقياس الى ذاته يستلزم تقدمه بالوجود
على وجوده او عدمه لان اقتضاء الشيء على اي
نحو كان ولذا الاولوية بالقياس الى ذاته
يستدعي ان يكون له قبل الاقتضاء والاولوية
نحو من الثبوت كما يحكم به الفهم المستقيم
وثالثا بان اقتضاء الممكن احد طرفيه
يستلزم اقتضاء سلبه سلب ذلك الطرف
واولوية احدهما بالقياس الى ذاته يستلزم
اولوية سلبه بالقياس الى سلبها اما الملازمة
فلان سلب المقتضي يقتضي سلب المقتضى واولوية

واولوية امر بالقياس الى شيء يستلزم
اولوية سلب ذلك الامر بالقياس الى سلب
ذلك الشيء كما يشهد به الفطرة السليمة واما
بطلان اللازم فلانه لا يمكن اقتضاء سلب
الممكن وجوده او عدمه على سبيل الاولوية
ولا يتصور بالقياس اليه اولوية احدهما
قوله اذ لولا آه امتناع البقاء لو دل لدل على
ضرورية العدم لا اولويته فكانهم فهموا من
ضروريته نحو من العدم اولوية اصل العدم
فالرد يرجع الى منع ولاتها عليها وفيه اشارة
الى ان ماهيات الامور السيالة كما يقتضي
امتناع بقاء شيء تقتضي وجوب حدوث
شيء آخر لان التقتضي والتجدد عبارة عن انقضاء
شيء وحدوث شيء آخر فكما ان وجوب

الحدوث لا يستلزم اولوية اصل الوجود فامتناع
ابقاء لا يستلزم اولوية اصل العدم ويمكن
ان يستنبط ههنا للرد وجه اخر وهو ان ماهية
الحركة والزمان يقتضي التقضي والتجدد بحسب
النسب الى الحدود المفروضة فالمقتضي حقيقة
تلك النسب علة انقضائها ماهية الحركة
والزمان فالاستدلال بامتناع بقائهما على
اولوية عدمهما بالقياس الى ذاتهما خروج عن
المبحث **قوله** اذ يكفي اه كانهم فهموا اولوية
العدم من كثرة العلة في طرف الوجود وقلتها
في طرف العدم او من تاثيرها في طرف الوجود
وعدم تاثيرها في طرف العدم ولا يخفى ان قلة
العلة وعدم تاثيرها في طرف العدم لانتفاء
الاتصاف فيه لانه سلب بسيط وبهذا ظهر معنى

معنى السهولة وانها ليست بالنظر الى الغير فتامل
قوله لان تلك الاولوية بل لا اولوية ههنا
فان الممكن عند تحقق العلة التامة واجب
الغير وعند انتفائها ممتنع بالغير وبه يظهر
دليل على نفي الاولوية الذاتية بالمعنى الثاني
على الوجه الاول فان الضرورة واللااولوية
متنافيان **قوله** فيصير الممكن اه يرد عليه ان
هذا الوجوب وجوب بالغير فانه بسبب الاولوية
الذاتية وهو لا ينافي الامكان بالذات اللهم
الا ان يتمسك بان الاولوية الذاتية في مرتبة
الذات كما سبقت الاشارة اليه فكان الوجوب
الناشئ عنها ناشئا عن الذات والاولى ان
يقرر يلزم ايجاد الشئ لنفسه او اعدام الشئ
لنفسه وهما باطلان لان الاول يستلزم الايجاب

قبل الوجود والثاني يستلزم سلب الشئ عن
نفسه وما قيل في الجواب ان معنى قولهم الواجب
ما يجب له الوجود من غير الصفات الى الغير
ان يكون الواجب مستلزما للوجوب وهو لا ينافي
في الواسطة في اللزوم فيالي عنه الفهم السليم
كيف والاحتياج في الوجود الى حيثية خارجة عن
الذات ينافي الوجوب الذاتي قوله فان قيل آه
ههنا مقامان الاول نفي الاولوية الذاتية وثانيا في
ان الاولوية لا يكفي في وقوع الطرف الاولى
حتى لا يصل الى حد الوجوب وانسداد باب اثبات
الصانع يلزم ان لم يثبت المقام الثاني لكنه يثبت
في المبحث الثالث قوله قلنا آه اورد عليه انه يجوز
ان يكون سبب العدم عدم عدم المانع الذي
يستلزم وجود المانع فيكون عدم سبب العدم عدم

عدم عدم المانع الذي يستلزم عدم المانع
وح لا يحصل المطلوب وانت خبير بان عدم المعلول
مستند الى عدم علة ما لا بخصوصها فاذا كان
الوجود موقوفا على عدم سبب العدم كان موقوفا
على عدم عدم علة ما ولا شك انه يتحقق بتحقق
جميع العلل كما ان عدم علة ما يتحقق بانعدام واحدة
منها نعم يرد عليه انه يجوز ان يكون سبب الوجود
والاولوية الذاتية فقط فيكون عدم سبب
العدم عدمها المستلزم لثبوتها الا ان يتمسك
بان الاولوية الذاتية لا يكفي في وقوع الطرف
الاولى قوله عدم العدم وجود اي مستلزم
له ضرورة ان تصور الاول موقوف على العدم
دون الثاني قوله لانه اذا صار آه اورد عليه
انه يجوز ان يقتضي العلة رجحان الوقوع في احد الوقتين

على الوقوع فی وقت آخر او رجحان دوام الوقوع
على الوقوع فی وقت دون وقت كما انها يقتضی
رجحان وقوع احد الطرفين على وقوع
طرف اخر وانت تعلم ان الوقت الذی
يقتضی العلة رجحان الوقوع فيه ذو اجزا
فليفرض الوقوع فی جزء منه وعدمه فی جزء
آخر مع ان العلة لها اقتضاء واحد متعلق باصل
الوجود وليس لها اقتضاء آخر متعلق بدوامه
او بوقوعه فی وقت دون وقت كما مرت
الاشارة اليه نعم يرد عليه ان بعد اولوية
احد الطرفين يمتنع الطرف الآخر ضرورة
امتناع رجحان الطرفين فمع اولوية احد
الطرفين امتنع وقوعه فی وقت وعدمه فی
وقت آخر ولك ان تستدل على هذا المطلب

بان الممكن امتنع وجوده حال عدم العلة وكذا
عدمه حال وجودها ضرورة احتياجه فی وجوده
الى وجودها وفی عدمه الى عدمها فلو لم يجب
كل من الوجود والعدم عند تحقق علته لامكن
كل منهما عند عدم علته فان الوجود مثلا لو
لم يجب عند تحقق علته لامكن العدم عند
عدم علته التی هی علة الوجود فافهم قوله
وهو وجوبه السابق آه المراد بالسبق السبق
الذاتی فی اعتبار العقل فانه فی الخارج ليس
الا الانسان مثلا ثم العقل منه بضرب من التحليل
ينتزع منه الماهية وامكانها واحتياجها الى
العلة ووجوبها بالنظر الى العلة ووجودها
ووجوبها بالنظر الى الوجود ويحكم بتقدم
بعضها على بعض بهذا الترتيب هذا لكن لقائل

ان يقول الوجوب السابق ليس وصف
المعلول من حيث ذاته بل من حيث انه معلول
فهو حقيقة وصف للعلة قوله لانه بالنظر آه
فيه مسامحة لان الامكان سلب الضرورة
بالنظر الى الذات بان يكون المسلوب بالنظر
اليها لا السلب ولا يكون لها من حيث هي نحو
من الثبوت كما يشهد به الضرورة ويكون
منافيا للوجوبين والممكن الخارج عن القسمة (نسخه للوجبين)
هو ما يكون المسلوب بالنظر الى الذات لا
السلب الامكان لازم للماهية بمعنى انها
كافية في صدقه لا بالمعنى المصطلح قوله
يغني الامان آه تنبيه على امتناع الانقلاب
في القضية التي محمولها الوجود بامتناع الانقلاب
في مطلق القضايا وحاصله انه لو جاز انقلاب
الا

الامكان الى الوجوب والامتناع في هذه القضية
جاز انقلابه اليهما في كل قضية فان المراد الثلث
في جميع القضايا بمعنى واحد وح يرتفع
الامان عن القضايا البديهية فيرتفع الوثوق
عن حكم العقل بوجوبها وامتناعها وامكانها
فلا يحصل النظريات لانتهائها الى البديهيات
فيبطل حكم العقل مطلقا وفي الدليل منا
قشات منها ان الامكان لا يحتاج الى المقتضى
بل يكفي فيه انتفاء مقتضى الضرورة لانه
سلب بسيط ومنها ان ما يلزم هو التسلسل
في الامور الاعتبارية وهي منقطع بانقطاع
الاعتبار قوله ولنا فيه بحث آه لا يخفى ان
مثله يجري في استلزام بقاء الامكان لامكان
البقاء واستلزام زمانية الامكان لامكان

الزمانية فيلزم امكان بقاء الحركة والزمان
وامكان وجود ما هو آتي الوجود في الزمان
بل في الازمنة الغير المتناهية مع انه ان اراد
بقوله لم يكن هو في ذاته الخ ان ذاته ليس مانعا
في شيء من اجزاء الازل عن قبول اصل الوجود
بان يكون قوله في شيء متعلقا بعدم المنع فهو
بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم المانع
عن قبول الوجود في جميع اجزاء الازل هو امكان
الازلية وان اراد به ان ذاته ليس مانعا عن قبول
الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون قوله في
شيء متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية
فكان مصادرة قوله لان الحدوث آه فان قلت
الحدوث امر اعتباري موجود في نفس الامر
فيكون للمجموع امكان بحسب الوجود في نفس
الامر

الامر فيلزم امكان ازلية بحسب هذا الوجود
قلت مجموع الامر الاعتباري والامر الوجودي
امر اختراعي فلا يكون له امكان بحسب الوجود
في نفس الامر قوله قلت آه الاظهر ان يقال
الحادث المقيد بقيد الحدوث ممتنع لذاته
لان التقييد من حيث هو تقييد داخل في المقيد
وامر اعتباري قوله والسر في ذلك آه
تحقيق المقام ان الامكان بالغير يتصور على
نحوين الاول ان يكون باقتضاء الغير والثاني
ان يكون بالقياس الى الغير وكل منهما
يتصور على وجهين الاول ان يكون هذا الامكان
سلب الضرورة الذاتية والثاني ان يكون
سلب الضرورة المطلقة والنحو الاول باطل
على كلا الوجهين اما على الوجه الاول فلانه

فلانه انكان فى الواجب والممتنع يلزم اجتماع
النقيضين او ما فى حكمه فان الوجوب والامتناع
ضرورة احد الطرفين والامكان سلب ضرورتهما
وانكان فى الممكن يلزم توارد العلتين او ما
فى حكمه فان الذات كافيته فى صدقه واما
على الوجه الثانى وهو منحصر فى سلب الضرورة
الذاتية وسلب الضرورة الغيرية فانكان
الاول فقد عرفت حاله وانكان الثانى
فان كان فى الواجب والممتنع يلزم توارد
العلتين او ما فى حكمه فان الذات كافيته
فى سلب الضرورة الناشية عن الغير وانكان
فى الممكن يلزم اجتماع النقيضين او ما فى حكمه
لان الممكن لا يخلوا عن احدى الضرورتين
والنحو الثانى جايز على كلا الوجهين اذ لا استحالة
فى

فى سلب ضرورة شئ بالنظر الى غيره وهذا ا
النحو على الوجه الاول مختص بالممكن بالذات
فانه بعينه الامكان الذاتى الماخوذ مع القياس
الى الغير لان الامكان الذاتى سلب الضرورة
الناشية عن الذات سلبا بسيطا وذلك
يصدق بان لا يقتضى الذات ضرورة الطرفين
ولا يكون ضرورتهما بالنظر اليها ومما
ينبغى ان يعلم ان القياس الى الغير ليس
مختصا بالامكان فان لنا وجوبا وامتناعا
بالقياس الى الغير كوجوب العلة بالقياس
الى وجود المعلول وامتناعها بالقياس الى
عدمه لكن على الوجه الثانى فقط لان الضرورة
الذاتية لا تكون بالقياس الى الغير هذا ما
حصل لى فى هذا المقام **قوله** فالحاصل آه اعلم

ان الايجاب على اربعة انحاء الاول وجوب
الصدور بالنظر الى ذات الفاعل من حيث
هي مع قطع النظر عن ارادة الفاعل وغاية
الفعل وهو ليس محل الخلاف لاتفاق الكل
على ثبوت الاختيار الذي هو مقابله لله تع
بل هو عند الحكماء غير متصور في حقه تع
والثاني وجوب الصدور نظرا الى ذات
الفاعل بان يكون الارادة والغاية عين
الفاعل وهذا محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين
فالحكماء ذهبوا الى هذا الايجاب وزعموا انه
تعالى اوجد العالم بارادته التي هي عينه وذاته
تعالى علة غائية لوجود العالم بل علة تامة
له والمتكلمون ذهبوا الى الاختيار المقابل لهذا
الايجاب وقالوا انه تع اوجد العالم بالارادة

الزائدة

الزائدة عليه لا لغرض او بالارادة التي هي عينه
لغرض هو خارج عنه والثالث وجوب الصدور
نظرا الى ارادة الفاعل والمصلحة المترتبة على
الفعل وهذا محل الخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة
فالاشاعرة قالوا بالاختيار المقابل لهذا الا
يجاب حيث لم يقولوا لوجوب الاصلح وجوزوا
الترجيح بلا مرجح والمعتزلة قالوا بهذا الايجاب
حيث ذهبوا الى وجوب الاصلح وامتناع ترجيح
بلا مرجح والرابع وجوب الصدور بعد الا
ختيار وهذا الوجوب مؤكد للاختيار ولا خلاف
في ثبوته وانتفاء الاختيار الذي يقابله
واذا اتقنت ذلك علمت ان اثر الموجب على النحوين
الاولين يجب ان يكون دائما ابدا وذلك لامتناع
تخلف المعلول عن العلة التامة واثر الموجب

على المعنيين الآخرين وكذا ان المختار على هذه
المعاني كلها يحتمل الامرين هذا ما ظهر لي في هذا
المقام فالجمهور في غفلة عنه فظن بعضهم ان
محل الخلاف بين الحكماء والمتكلمين هو الايجاب
بالمعنى الاول وكلام كثير منهم ينبئ عنه وظن
بعضهم انه لا خلاف بين الحكماء والمعتزلة الا في قدم
العالم وحدوثه مع اتفاقهما على ان ايجاد العالم
ممكن بالنسبة الى ذاته تع بدون اعتبار الارادة
وواجب مع اعتبار الارادة التي هي عينه
فنزاعهم انت تعلم ان الظاهر من كلام المصنف
على وفق ما ذكره الامام في المحصل وشرح الاشارات
ان النزاع العائد الى ايجاب الفاعل واختياره
هو النزاع في جواز استناد القديم الى الفاعل
وامتناعه لا النزاع في قدم العالم وحدوثه قال
الامام

الامام في المحصل اتفق المتكلمون على ان القديم
يستحيل استناده الى الفاعل واتفق الفلاسفة
على انه غير ممتنع وعندي ان الخلاف في هذا
المقام لفظي لان المتكلمين لم يمنعوا من استناد
القديم الى الموجب بالذات والفلاسفة
جوزوا استناد القديم الى الله تع لكونه عندهم
موجبا بالذات فظهر من هذا اتفاق الكل على
جواز استناد القديم الى الموجب وامتناع
استناده الى المختار **قوله** ورده اه هذا الرد للمحقق
الطوسي اورده في نقد المحصل وشرح الاشارات
وفيه نظر لما عرفت ان الامام لم يجعل مسئلة
الحدوث متفرعة على مسئلة ثبوت الاختيار بل
جعل مسئلة امتناع استناد القديم الى الفاعل
متفرعة عليها ولا شك ان هذه المسئلة بعينها

مسئلة الحدوث كيف والمتكلمون باسرهم
صدره واكثرهم بالاستدلال على كون العالم
حادثا من غير تعرض بانه فعل فاعل ثم
ذكروا بعد اثبات حدوثه انه فعل فاعل
ومحتاج الى المحدث **قوله** قلت قد يعتذر عن
ذلك لا يخفى انهم لا يحتاجون الى التنزل
المذكور ولا الى هذا الاعتبار فان الاحتياج
عندهم على نحوين الاول فى الوجوب من حيث
انه بعد العدم والثانى فى نفس الوجود من حيث
هو الحدوث علة الاحتياج على الاول والاحتياج
المعلولات القديمة على النحو الثانى كما مر تحقيقه
قوله بان القديم كالاول لوجوده الخ فان قيل
ينبغى ههنا اثبات حدوث الحال لا نفى
قدمها حتى لا يكون تعليلها بالغير منافيا لكون

الحدوث

الحدوث علة الحاجة ولا شك ان ما ينفى قدمها
ينفى حدوثها الحادث ما كان لوجوده اول
كما ان القديم بلا اول لوجوده قلت المقصود
الحاصل ان ما يلزم هو تعليل الامر الذى لا اول
لثبوته وهو لا ينافى كون الحدوث علة الحاجة
فانه علة الحاجة الى الوجود لا علة الحاجة الى
الثبوت **قوله** وقال اه فيه مسامحة والمقصود
ان سبق قصد الايجاد على الوجود كسبق ايجاب
الايجاد عليه اذ لا خلاف فى ان سبق الايجاد
عليه انما هو بالذات **قوله** بمعنى اه اشار الى ان
للاختيار معنيين الاول كون الفاعل بحيث
يصح عنه الفعل والترك والثانى كونه بحيث
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل والاختلاف
وقع فى المعنى الاول دون الثانى فان قيل المراد

لصحة الفعل والترك امكانهما نظرا الى ذات الفاعل
فالمعنيان متلازمان لا يمكن الاختلاف في احدهما
مع الاتفاق في الاخر ويؤيده ما وقع في كلام
الحكماء من تفسير القدرة لصحة صدور الفعل
ولا صدوره بالنسبة الى الفاعل لكن الامكان
بالنظر الى ذات الفاعل على وجهين الاول
ان يكون مع قطع النظر عن الارادة التي هي
عين الذات والثاني ان يكون مع قطع النظر
عن الخارج والاختلاف انما وقع في هذا الوجه
فان الحكماء ذهبوا الى وجوب الصدور
نظرا الى ذاته تعالى مع قطع النظر عن الخارج حيث
زعموا ان ارادته تعالى عين ذاته وان ذاته علة غائية
لوجود العالم بل علة تامة له والمتكلمون قاطبة ذهبوا
الى امكان الصدور نظرا الى ذاته تعالى مع قطع النظر
عن

عن الخارج بل نقول الوجه الاول غير متصور
فانه لا يمكن النظر الى شيء وقطع النظر عما
هو عينه وما وقع في كلام الحكماء من تفسير
القدرة لصحة الصدور واللاصدور فمبني
على ظاهر الامر او بالنسبة الى ما وراء الصادر
الاول فلا تغفل **قوله** ويدفعه آه حاصله
اثبات المقدمة الممنوعة بدعوى الضرورة وظاهر
انه غير موجه فان المستدل ادعى ضرورية المقدمة
الممنوعة والآمدي منع ضروريتها ضمنا
فمنع الامام الرازي لا يخفى انه ينافي ما ذهب
اليه من اثبات الصفات القديمة وكون الواجب
فاعلا موجبا لها **قوله** فلا بد ان يكون آه
للمانع ان يمنع ذلك فان البقاء على هذا التقدير
يجوز ان يكون امرا اعتباريا وان سلم ذلك

فلا ان يمنع لزوم التسلسل فان البقاء يجوز
ان يكون باقيا بنفسه لا ببقاء زايد عليه
وتحقيق المقام انا نعلم بالضرورة ان بقاء
الشئ يحصل بمجرد وجوده فى الزمان الثاني
فان كان هذا الوجود عين الوجود فى الزمان
الاول ثبت المدعى وان كان غيره فان كان
الموجود بهذا الوجود غير الموجود بالوجود
الاول يلزم كون الجزيى كليا وان كان عينه
يلزم الحركة فى الوجود وهكذا نقول فى بقاء
العدم فانا نعلم بالضرورة انه يحصل بمجرد
سلب الوجود فى الزمان الثانى بان يكون
الزمان طرف السلب لا المسلوب حتى لا يلزم
بقاء العدم حال الوجود فى الزمان الاول
فان كان ذلك السلب عين السلب فى الزمان
الاول

الاول حصل المدعى وان كان غيره فان كان
المعدوم بهذا السلب عين المعدوم بالسلب
الاول يلزم عود المعدوم بعينه وان كان
عينه يلزم الحركة فى العدم وبالجملة
الموجود والمعدوم لا يختلفان باختلاف
الزمان فكذا الوجود والعدم فانهما لا يتعددان
الا بتعدد الموجود المعدوم قوله لان
المؤثر فى الباقى حال البقاء الخ فيه اشارة
الى ان فى الكلام السائل خلطا لان المستدل
اخذ نفس الوجود حال البقاء والسائل اخذ
البقاء قوله واما الاجوبة آه فقد اشار اليها
ههنا حيث قال دليلنا احتوى قوله وهذا
ظاهر آه يعنى الشرطية والمشروطية مطلقا
وحصر العلية والمعلولية فى الواجب ومعلولاته

بحيث لا يكون بينهما لزوم لا يستلزم كونه
تع مختارا فان تخلف الحوادث عنه فى الازل
يجوز ان يكون لامتناع ان ليتها ولو سلم
استلزام فلانم التزامه ههنا حتى يلزم
ههنا عدم حفظ الوضع قوله والعالمية
عندنا الخ فيه مسامحة والمقصود انه ليس
فى الخارج الا العلم وقال فى مقدمة الموقف
الثالث من انكر الاحوال منا انكر الصفات
المعللة وذهب الى انه لا معنى لكونه عالما
قادرا سوى قيام العلم والقدرة بذاته قوله
ولقايل ان يقول آه كان المراد بالمسبوقية
الحيثية التى هى منشاء لانتزاعها لا نفسها
حتى يلزم توقف الوجود على العدم بل على
نفسه معاصرة توقف النسبة على الطرفين

ولا

ولا صحتها حتى يقال ان صحة المسبوقية تجمع
مع عدم المسبوقية وح يحصل المقصود المعارض
ولا يتوهم ان القدر الضرورى هو استلزام
المسبوقية للعدم دون توقفها عليه لان
من يمنع علاقة الشرطية بين المتنافيين
يمنع علاقة اللزوم بينهما وكذا لا يتوهم
ان عدم الشرط شرط لعدم المشروط فيكون
عدم المسبوقية شرطا للعدم فيلزم امتناع
العدم على تقدير المسبوقية لان عدم الشرط
ليس شرطا لعدم المشروط ولا لا يعدم
المشروط لا عند عدم الشرط ومعلوم ان الامر
ليس كذلك ولك ان تقول فى جواب هذه
المعارضة ان العدم السابق لا ينافى الوجود
بل المنافى له هو العدم فى زمانه هذه الملازمة

ممنوعة لا يخفى ان هذا المنع على تقدير استلزام
ازلية الامكان لامكان الازلية كما ذهب اليه
قدس سره ساقط فعلى ذلك التقدير يجاب
عن هذه المعارضة بان لنا قضيتين الاولى
الممكن القديم موجود والثانية الممكن
القديم مستند الى الفاعل الموجب وامكان
الاولى بحسب الذات لا يستلزم امكان
الثانية كذلك فان امكان الملزوم لا
يستلزم امكان اللازم بالذات بل بالقياس
الى الملزوم وليس الاولى والثانية بحسب
المفاد واحدا لانه يجوز ان يمكن شئ في
نفسه ويمتنع تاثير الغير فيه واستناده
اليه كان قوله آه فيه اذ لو سلم توقف
التاثير على الحدوث فليس ان كل ما يتوقف

يتوقف عليه التاثير فهو شرط الحاجة ولك
ان تقول في جواب هذه المعارضة انه
لا يلزم من بطلان كون الحدوث علة
الحاجة مطلقا تحقق علة الحاجة في القديم
حتى يلزم منه احتياجه الى المؤثر وان سلم
تحقق الحاجة وعلتها فيه فلا نسلم جواز
استناده الى المؤثر لجواز ان يحتاج الشئ
في نفسه ويمتنع التاثير الغير فيه قوله لكنه
فاعل مختار الخ فان قلت قد سبق ان المعلول
يجب عند تحقق العلة التامة فلا يمكن
تخلف الاثر من الفاعل المجتمع لشرايط الفاعلية
قلنا الارادة صفة من شانها التخصيص وقد
تعلقت في الازل بوجود الممكن فيما لا يزال
فاذا وجد فيما لا يزال لا يلزم التخلف بل

انما يلزم لو وجد فى الازل وتفصيل المقام
ان فى ربط الحادث بالقديم اربعة اقوال
الاول ان الربط حركات فلكية واستعدادات
عنصرية والثاني انه تعلقات الارادة الحادثة
وهذه الحركات والاستعدادات غير متناهية
متعاقبة وتلك التعلقات غير متناهية
اعتبارية والثالث انه نفس الارادة فانها
صفة من شانها تخصيص المراد والرابع
امتناع الحادث فى الازل بناء على ان ازليته
الامكان لا يستلزم امكان الازلية ان التسلسل
ولعل ذلك اقرب الاقوال الى التحقيق لانه
يرد على الاول ان التسلسل محال مطلقا
سواء كان على سبيل الاجتماع او على سبيل
التعاقب وعلى الثاني الواجب تع يمتنع ان يكون

مورد

مورد اللامور المتجددة وعلى الثالث ان
تعلق الارادة بكلا الطرفين ممكن نظرا الى
نفسها اذ لو امتنع تعلقها باحدهما نظرا
الى نفسها لم يتحقق الاختيار فاذا تعلق باحدهما
لا بد له من مرجح آخر هذا وبسط الكلام
لا يسعه المقام قوله فلا يلزم آه فان قلت
احتياج احد الطرفين واستناده والكان
استنادا وهميا يستلزم احتياج الطرف الآخر
وجواز استناده فاذا ثبت احتياج العدم
المستمر واستناده لزم احتياج مقابله الذي
هو الوجود المستمر وجواز استناده قلت
الكلام فى الاستناد لا فى الاحتياج واستناد
احد الطرفين الى العلة لا يستلزم استناد
الطرف الآخر اليها لجواز ان يكون استناده

اليها ممتنعا ولك ان تقول العدم المستمر نظرا
الى ذات الحادث ضروري فليس له احتياج واستناد
الى الغير وهذا لاينافي الامكان فانه محتوج
في اصل الوجود والعدم قوله واستنادها الخ
بل ليس لها استناد الى ذات الاربعة لان الماهيته
ولوازمها مجعولة بجعل واحد متعلق بالماهية
بالذات وبلوازمها بالعرض كما مر تحقيقه
قوله وثانيهما آه اعلم ان القدم الزماني
عند جمهور المتكلمين وجود الشيء في ازمنة
وهمية غير متناهية في الجانب الماضي وعند
الحكماء كون الشيء غير مسبوق بالعدم بحسب
نفس الامر وهو على ثلاثة انواع الاول حصول
الشيء في الزمان الغير المتناهي على سبيل التدريج
بان يكون منطبقا عليه ومن هذا القبيل قدم الحركة

الحركة القطعية الفلكية على تقدير وجودها
في الخارج والثاني كون الشيء في الزمان الغير
المتناهي لا على سبيل التدريج بان يكون في كل آن
منه ولا ينطبق عليه ومن هذا القبيل قدم الحركة
التوسطية الفلكية والثالث كون الشيء غير
مسبوق بالعدم بحسب نفس الامر بان
يكون خارجا عن الزمان غير متغير
ومن هذا القبيل قدم الامور الثابتة
من حيث انها ثابتة قوله اي الموجودية آه
وذلك لان الصفات عندهم منفية وليست
باحوال لكونها عندهم عين الذات وعينيتها
يرجع الى نفيها واثبات اثارها قوله وفيه
نظر آه هذا النظر مذكور في نقد المحصل
ولا يخفى انه لفظي وقد اشار الامام

الي دفعه حيث قال لكن قالوا به معي
قوله فانهم قالوا آه فان قلت التزام الكفر كفر
لا لزومه وههنا يلزم لزومه قلت بل يلزم
التزام فانهم اثبتوا قدماء مستقلة وهو
كفر سواء سميت ذواتا او لا قوله لكانت
مادية آه لايخفى فساده فان الحادث يستدعي
ان يكون له نوع تعلق بالمادة وهذا
لاينافي في التجرد قوله فالهيولى آه المراد
بالهيولى الهيولى وحدوثها من قبيل حدوث
الشيء لاحدوث الشيء عن الشيء فلم
يحتج الى هيولى اخرى والمراد بالخلاء
بعد ممتد في جميع الجهات من شانه
ان يشغله الاجسام بالحصول فيه والقايلون
به فرقتان فرقة يزعم زعمت انه غير

غير متناه زعمت من عم انه متناه وورائه
لاخلاء ولاملاء ولعل القايل بعدمه زعم
انه غير متناه وبراهين تناهي
الابعاد تبطله والدهر قد يطلق على
الزمان وقد يطلق على طرف آخر للوجود
غير الزمان يعتبر عنه بنسبة الثابت
الى المتغير والمراد ههنا الزمان وتقدم
عدمه على وجوده تقدم زماني والمتقدم
والمتاخر في التقدم الزماني لايلزم ان يكونا
في الزمان فانه عبارة عن ان لا يجتمع
المتقدم والمتاخر في الواقع قوله وهذا
هو المسمى آه اعلم ان الحدوث الزماني
عند الحكماء على اربعة انواع الاول حدوث
الشيء في الزمان على سبيل التدريج

بان ينطبق عليه وينقسم بانقسامه
وهذا نحو حدوث الحركة القطعية
والثاني حدوث الشيء في الزمان
على سبيل التدريج بان يكون في كل آن
منه غير آن البداية والنهاية ولا ينطبق
عليه ولا ينقسم بانقسامه وهذا
نحو حدوث الحركة التوسطية فانها
امر بسيط حاصل في كل آن غير آن البداية
والنهاية لانتفائها في الآن الاول وانتفائها
في الآن الآخر والثالث حدوث
الشيء في الآن وهذا نحو حدوث الصور
النوعية والرابع حدوث الشيء في الدهر
وخارج الزمان وهذا نحو حدوث الزمان
وما هو متعال عنه قال الشيخ في التعليقات
العقل

العقل يدرك ثلثة اكوان احدها الكون
في الزمان وهو متى الاشياء المتغيرة والثاني
كون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا ع
محيط بالزمان وهو نسبة الثابت الى المتغير
لان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه راى كل شيء
في زمان وراى لكل شيء متى اما ماضيا
او حاضرا او مستقبلا والثالث كون الثابت
مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط
بالدهر قوله قال الحكماء آه ماذاد الحكماء
في اثبات الحدوث الذاتي على ما اورده
الشيخ في الهيات الشفاء حيث قال للمعلول
في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون
ايس والذي يكون للشيء في نفسه
اقدم عند الذهن بالذات من الذي

يكون له عن غيره فيكون كل معلول
ايسا ليس بعدية بالذات و هكذا قال
فى الاشارات و النجات و التعليقات
و هكذا قال الفارابى فى الفصوص
و اعترض عليه اولا بان الممكن فى نفسه
ليس معدوم كما انه فى نفسه ليس بموجود
ضرورة احتياجه فى كلا الطرفين و ثانيا
بان التقديم الذاتى تقدم العلة على المعلول
و لو كان العدم علة للوجود لم يتحقق
العلة التامة البسيطة مع انهم صرحوا بتحققها
و ثالثا بان العلة التامة يجب ان يتحقق
بجميع اجزائها عند وجود المعلول فلو كان
العدم جزء منها لزم اجتماع النقيضين و تحقيق
المقام ان الممكن وجوده زايد عليه فهو فى حد ذاته

ذاته ليس بموجود و هذا السلب واجب بالنظر
اليها كما ان الوجود المقابل له ممتنع بالنظر
اليها و ذلك لا ينافى امكان العدم و الوجود
لا فى حد ذات بل يؤكده فهذا لسلب فى مرتبة
الذات و مقدم على الوجود فى مرتبة العارض
على نحو تقدم الذاتى على العرضى لا على نحو
التقدمات المشهورة فان هذا التقدم فى الذهن
و بالنظر الى الذات و التقدمات المشهورة
فى الخارج و بالنظر الى الغير و قد عبر عن
هذا لسلب فى القران العظيم بقوله عز من
قائل كل شئ هالك الا وجهه فان قيل ان
اخذ السلب الوجود فى حد الذات على طريق
النفى المقيد فهو غير معقول فان هذه المرتبة
مرتبة الذاتيات و السلب ليس ذاتيا

وان اخذ على طريق نفى المقيد فهو ليس
فى هذه المرتبة فلا يكون مقدما على
الوجود كيف وهو المعدوم المطلق ليس له
ثبوت فلنا هذا لسلب ماخوذة على طريق
نفى المقيد لكن لا على ان يكون مفردا بل
على انيكون فى قوة السالبة البسيطة ولاشك
ان صدقها فى مرتبة الماهية من حيث هى
ومقدم على صدق الموجبات التى محمولاتها
عرضية كما ان صدق الموجبات التى محمولاته
ذاتيه كذلك فان قلت القضايا لايختلف فى
الصدق بالتقدم والتاخر ضرورة ان الصوادق
منها محققه فى الواقع من غير تفاوت
قلت تقدم هذا لسلب انما هو فى اعتبار
العقل كتقدم الامكان بمعنى ان العقل اذا

لاحظ هذا السلب والوجود يحكم بتقدمه
عليه وكفاك منبها على تقدمه ان صدقه
ضرورى لايحتاج الى العلة ولايترتب عليها
وصدق الوجود ممكن ومحتاج الى علة ومترتبه
عليها وتلخيص البحث ان المراد بالسلب
ههنا مصداقه من حيث انه مصداقه اى
نفس الماهية من حيث هى ونحو نقيضها ومن
البين انها فى اعتبار العقل متقدمة على العوارض
كلها فعليك بتدقيق النظر فى هذا المقام
فانه زلت فيه الاقدام الاعلام يظهر من
هذ وهكذا يظهر من تتبع كتبهم واليه يذهب
الذهن السليم كيف ولوكان مرادهم بالحدوث
الذاتى مسبوقية الوجود بالغير مطلقا
لما احتاجوا الى اثباته لان احتياج الممكن

الى العلة ضروري لكنه يشكل جدا بل لا يشكل
اصلا لما عرفت ان هذا العدم متقدم
على الوجود لا على نحو التقدمات المشهورة
ومتحقق معه قوله فان جعل آه لا
يخفى ان تفسير الحدوث الذاتي بهذه المسبوقية
بعيد نعم الظ من الاقتضاء واللااقتضاء
المذكورين الاستحقاق واللااستحقاق
فالاولى ان يفسر الحدوث الذاتي بمسبوقية
الوجود بالعدم ثم يثبت هذه المسبوقية
بمسبوقية استحقاق الوجود بلا استحقاقية
على وجه قررناه فتعرف قوله فهو اي ذلك آه
بل ليس ذلك السابق الا عدمه لان الكلام
في الحدوث الحقيقي دون الاضافي وهو
لا يعقل الا بمسبوقية العدم كما يظهر بالتامل
قوله

قوله وقد يفسر آه هذا التفسير اولى من
التفسير الاول لان اطلاق المادة على المحل
بمعنى يشمل الموضوع والهيولى والجسم
الذي يتعلق به النفس غير متعارف
مع ان الحادث يحتاج الى المادة بواسطة
احتياج امكانه الى المادة ولا شك ان
محل امكانه هو الهيولى فقط وبهذا
ظهر ان ما ذكره قدس سره في توجيه
هذا التفسير ليس على ظاهره قوله لما مر آه
هذا بالنظر الى الظ والا فالمراد بالامكان
هيهنا هو الامكان الاستعدادي وما
هو مراده الامكان الذاتي قوله وليس ذلك آه
تعرض بذلك لتعليل ما ذكر ان الامكان
موجود قبل وجود الحادث لان هذا الاحتمال

يتبادر الى الفهم ففي نفيه زيادة
زيادة اهتمام **قوله** كالفاعل القادر لعله
اراد بالقادر المؤثر مطلقا الا ما يصح منه
التأثير والا كان المراد بالقدرة صحة
التأثير وح لا يصح الاضراب من القدرة
الى صحتها ولو صح فلا يصح تعليلها بالامكان
قوله فهو آه فان قيل امكان الحادث صفة
له فلا يقوم بما يتصل به فان صفة
الشئ لا يمكن ان يقوم بما هو مغاير
لذلك الشئ وان كان متصلا به وان سلم
فلا نسلم ان ذلك المتصل هو المادة
سواء اريد بها الهيولى او ما يعم منها
قلت المراد من الامكان الامكان الا
ستعدادي وهو في الحقيقة وصف لما

لما يتصل بالممكن وانما يوصف به الممكن
لتعلقه وانتسابه اليه كما هو طريق الوصف
بحال المتعلق ثم ذلك المتصل الحامل لامكانه
المستعد له يجب ان يكون مادة له مادة
اولى بانها قابلة للمتقابلات فتدبر
قوله في المباحث المشرقية آه في هذا النقل
بعد حمل المادة في قوله وهو المادة على الهيولى
اشارة الى انه يجوز ان يراد بهما المحل
على التفصيل المذكور وكان وجه
تخصيص الاعراض بانها عن المادة وتخصيص
الصور بانها في المادة مع ان كلا منهما
معلول لها وحال فيها ان الموضوع
من حيث هو موضوع محل مقوم للحال
والمادة من حيث هي مادة محل متقوم

باكال قوله بخلاف الامكان الاستعدادي
آه قد اختلف فيه فقيل انه نفس الهيئة
نحو الكمال فكان امرا اعتباريا وقيل انه
كيفية رابعة من الكيفيات الاربعة فكان
موجود في الخارج وقيل انه نفس الكيفية
المزاجية اذا اعتبرت هي في نفسها كانت
كيفية مزاجية واذا نسبت الى الصورة الا
نسانية مثلا كانت امكانا استعداديا
وهذا القول ظاهر البطلان لتحقق الامكان
الاستعدادي فيما لا مزاج له كالبسائط
فالحق احد القولين الاولين لكن
في قبول الحركة في الاستعداد وقبوله للشدة
والضعف يدل على انه كيفية موجودة في
الخارج لا يظن انه اذا كان امرا اعتباريا

لا

لا يستدعي محلا موجودا في الخارج
لان الاتصاف به خارجي والاتصاف
الخارجي يستدعي وجود الموصوف في
الخارج فتامل قوله فكان دايم الوجود
هذا اذا كان ازلية الامكان مستلزمة لامكان
الازلية قوله والممكن آه هذا ان لم يكن
ذلك الشرط القديم تعلق ارادته تعالى
بوجود الممكن فيما لا يزال قوله ولان ذلك آه
ذلك المجموع يجب ان يحدث بجميع اجزائه في
زمان حدوث المعلول فان كل حادث
مع ما يتقدم عليه علة تامة للحادث اللاحق
فلو لم يكن حدوث كل واحد في زمان حدوث
الآخر يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة
ويجب ان يزول بجميع اجزائه عند زوال

المعلول فان زواله يستلزم زوال جزء
من السلسلة وزوال جزء منها يستلزم
زوالها بالكلية فلو زال المعلول ولم يزل
المجموع بالكلية يلزم زوال المعلول مع
بقاء العلة التامة هذا وما ذكر في
ابطال ذلك المجموع يرد عليه ان ازلية
الامكان لا يستلزم امكان الازلية لحدوث
هذا المجموع لا يتوقف على شرط حادث
وان ذلك الحادث يكون داخلا في المجموع
لو كان الحادث المفروض اولا متوقفا عليه
لكنه لا يتوقف عليه بل على كل واحد
منها وان ذلك الحادث يمكن ان يكون
جزئه وكونه شرطا له سابقا عليه بالذات
لا يستدعي ان يكون خارجا عنه فالاولى

حوالة بطلانه على ما سياتي من براهين
ابطال التسلسل وللاكتفاء بها **قوله** كان
اختصاصها اه فيه ان المخصص هو نفس
مجموع الحوادث فانها علة موجبة للحادث
المفروض اولا والانسب ان يقال هذه
السلسلة المتعاقبة الوسط بين الحادث
والقديم ينبغي ان يكون في نفسها ثابتة
ومتجددة باعتبارين حتى يستند الى القديم
باعتبار الثابت ويستند اليها الحوادث
باعتبار التجدد وما هو مبداء للحوادث
وكان في نفسه ثابتا ومتجددا ليس الا
الحركات الفلكية الحاملة للزمان وقد
تقرر في موضعه انها ارادية وضعية
فكل وضع معد للمعلول ومقرب له الى الوجود

فيحصل لكل وضع استعداد فى مادة الحادث
وتفصيل ذلك ان هيهنا ثلث حركات
مستمرة يفرض فى كل منها اجزاء جزئية
١ الاولى حركة النفس الفلكية فى الارادة و
٢ والثانية حركة الجرم الفلكى فى الوضع
٣ والثالثة حركة المادة العنصرية فى الاستعداد
فان اعتبر الحركات الثلث بكليتها فالاولى
سبب لوجود الثانية والثانية سبب
لبقاء الاولى كما ان العقل المستفاد شرط لحدوث
العقل بالفعل والعقل بالفعل شرط لبقاء
العقل المستفاد والثانية سبب لوجود
الثالثة ولبقائهما من غير عكس وان قيس
اجزاء حركة الى اجزاء حركة اخرى ففى الاولى
والثانية الارادة الجزئية سبب للوضع

الجزي

الجزي وهو سبب لارادة اخرى وفى الثانية
والثالثة كل وضع سبب لاستعداد من غير
عكس فتجددت الارادة بتجدد الاوضاع و
وتجددت الاوضاع بتجدد الارادة وتجددت
الاستعدادات بتجدد الاوضاع من
غير عكس وان قيس اجزاء حركة الى اجزاء
هذه الحركة فكل سابق بحسب وجوده وعدمه
اللاحق سبب لوجود اللاحق ومما ينبغى
ان يعلم ان العلة المعدة فى الحقيقة هى
الاوضاع واما الاستعدادات فنسبة الا
عداد اليها بالعرض لا بالذات ولا يكون
بين كل استعداد وبين المعلول استعدادات
غير متناهية وهذا مع انه لا يمكن فرضه
يستلزم ان لا يتحقق المعلول وربما يستدل

هيهنا عن سبب اختلاف الاستعدادات
والقول الفصل ان اختلاف الاستعدادات
الجزئية لاختلاف الاستعدادات السابقة
واختلاف الاستعدادات الكلية لاختلاف
المواد ولهذا يظهر لك ان الاستعداد
الكلي غير مجعول والاستعداد الجزئي
مجعول فتامل قوله وهذا الاستدلال آه
يعني ان هذا الاستدلال مبني على
نفي الاختيار بالمعنى الذي ذهب اليه
الاشاعرة اي صحة الفعل بالنظر
الى الذات والخارج ووقوعه بمجرد الارادة
من غير مرجح لان المبدأ اذا كان فاعلا
مختارا بهذا المعنى يصح ان يقم ان ارادته
تعلقت في الازل بوجود الممكن فيما لا يزال
من

من غير مرجح فلا يلزم قدم الممكن ولا
التسلسل في الحوادث واورد عليه انه
يلزم تحقق الوجود اللايزالي في الازل
لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
وانت خبير بان المعلول لا يتخلف عن
العلة التامة اذا كان ممكنا والوجود اللايزال
في الازل مما لا يمكن فرضه فضلا عن كونه
ممكنا نعم يرد عليه انه لابد لتخصيص تعلق
الارادة بوجود الممكن فيما لا يزال دون
الازل من مرجح لاستواء التعلقين نظرا
الى الذات والارادة فالترجيح بلا مرجح
في احد التعلقين والقول بان الارادة
صفة من شانها التخصيص لا يجدي نفعا
لاستواء التخصيص بالنظر اليها اللهم

الا ان يقال تعلق الارادة لا يحتاج الى المرجح
لانه قديم مستند الى الواجب فتامل
قوله وربما نقصوا آه المعتبر في العارض
بالذات نفي الواسطة في الثبوت وهو
اخص من الاول ومن هذا القبيل كون
القبلية والبعدية عارضين للزمان اما اولى
بالذات والمعتبر في العارض تحقق الواسطة
في العروض وربما يعتبر فيه تحقق
الواسطة في الثبوت وهو مباين للاول
وكون القبلية والبعدية عارضين
بغير الزمان يحتمل الواسطتين
وحاصل التوجيه ان السؤال لم يشتمل
طلب البرهان اللمي والدليل الاني
فالجاه هذا السؤال مطلقا في غير الزمان
وا

وانقطاعه مطلقا في الزمان يدل على
تحقق الواسطتين في غير الزمان
وانتفائهما معا في الزمان والتحقيق انه
ان اريد بالقبلية والبعدية عدم اجتماع
القبل والبعد في الحصول الزماني فهما
ليسا عارضين للزمان فانهما عين اجزائه
المفروضة اي مصداق حملهما عليها انفسها
بل هما عارضان للحركة بالذات وبغير
الواسطة في العروض وبغيرها بالعرض
وبالواسطة في العروض لحصول غيرها
ليس حصولا زمانيا وقال الشيخ في الشفا
ومعنى قولنا الجسم في الزمان وانه في الحركة
والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني
ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان

بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس
له جزء يطابق المتقدم وجزء يطابق
المتاخر منه وان اريد بالقبلية والبعدية
عدم اجتماع القبل والبعد في الحصول
الواقعي فهما لا يعرضان الا لعدم الحادث
ووجوده بحسب الواقع اي بين الحوادث
في ذلك الحصول ليس تقدم ولا تاخر
فتامل لعله يحتاج الى لطف القريحة
قوله والتقدم ليس آه لا يخفى ان لا يكون
التقدم غير الوجود مما لا يحتاج الى البيان
سيما اذا كان وجوديا ولك ان تقرر هذا
الوجه بانه لا بد هيهنا من تقدم بالذات
في الواقع وهو ليس وجود الحادث ولا عدمه
لان وجوده متاخر عن عدمه والعدم قبل الوجود

الوجود مماثل للعدم بعده فاذن هو امر
آخر وهو الزمان قوله فلا يقتضي آه
فلا يثبت المدعى وهو كون الحادث مسبوقا
بالمدة الموجودة في الخارج اذ لا خلاف
في انه مسبوق بمطلق المدة فان المتكلمين
ذهبوا الى ان الزمان امتداد موهوم
غير متناه وان العالم مخلوق في جزء
منه كما ان المكان اي الخلاء عندهم امر
وهمي غير متناه والعالم موجود في بعضه
كيف وسبق المدة مطلقا كانه معتبر
في مفهوم الحادث لا يخفى ان المراد بالوجود
الخارجي هيهنا الوجود في نفس الامر مطلقا
فان كثيرا ما يطلق الخارج عليها فالمدعي
هيهنا كون الحادث مسبوقا بالمدة الموجودة

فى نفس الامر مطلقا سواء كانت نفسها
موجودة فى الخارج او منشاء انتزاعها
اى اسمها الذى هو الآن السئال ولا شك
ان الدليل المذكور يدل عليه فان التقدم
من الاوصاف الموجودة فى نفس الامر فيكون
موصوفه موجودا فيها بالضرورة فالاولى
فى الجواب ان يقال ان اريد بالمتقدم عدم
الاجتماع فى الحصول الزمانى فهو مختص
بالحوادث الزمانية من حيث انها زمانية
ولا يشمل الحوادث مطلقا وان اريد به
عدم الاجتماع فى الحصول الواقعى فهو عارض
لعدم الحادث فقط كما مرت الاشارة اليه
فالمقدمة القائلة بان المعروض بالذات للتقدم
هو الزمان ممنوعة وكذا ما ذكر من تماثل

العدمين

العدمين ولو سلم فلكل منهما خصوصية
وقد ذهب كثير من المحققين الى ان العدم
اللاحق عبارة عن الغيبوبة الزمانية
وليس عدما فى الحقيقة فتدبر لعله
يحتاج الى الفطرة القوية قوله لكن
لا يلزم آه انت تعلم ان الاتصاف بالقبلية
والبعدية بحسب نفس الامر فيلزم ماهو
متصف بهما موجودا فيهما ضرورة ان
ثبوت الشئ للشئ فى ظرف يستلزم
ثبوت المثبت له فى ذلك الظرف فيلزم
منه وجود الزمان فى نفس الامر وهو
المقصود ههنا كما عرفت قوله ولا
استحالة آه فى عروض احد المتقابلين آه
وايضا مقابل وحدة العشرة الواحدة

كثرة العشرات الكثيرة لا الكثرة التي هي
نفس العشرة فلا يلزم اجتماع المتقا
بلين والتفصيل ان في العشرة الواحدة
ثلث وحدات كل منها لا يجتمع مع مقابلة
في محل واحد الاولى الوحدات التي هي جزء
العشرة ويقابلها طبيعة الكثرة من حيث
هي والثانية الوحدة التي هي كالجزء
الصوري للعشرة ويقابلها الكثرة التي
هي نفس العشرة والثالثة الوحدة التي
هي عارضة للعشرة الواحدة ويقابلها
الكثرة التي هي للعشرات الكثيرة
وهكذا في معروض العشرة وحدات
ثلث لكن الثانية والثالثة فيه بالعرض
لا بالذات فتامل جدا قوله قلت

المراد آه يرد على الاول ان الكلام في
العشرة من حيث انها عشرة ولا شك
انها كثيرة من حيث هي ولا يمكن ان يلاحظها
بدون الكثرة وعلى الثاني ان حيثتي
الاجمال والتفصيل ترجعان الى حيثتي الوحدة
والكثرة فلا يمكن ان يكون ذات الكثير
لهاتين الحيثيتين معروضة لهما وعلى الثالث
ان المساوقة بين الوجود والوحدة هي
بحسب الاتصاف بالذات لا بالعرض
ولا يكون بين الوجود والكثرة مساوقة
فان كل موجود لا يخ عنه كثرة بالعرض
كالكثرة بالموضوع والمحمول فالاولى
ان يقع الكلام في العرض الواحد وعروض
الوجود للكثير عروض كثير كعروض الوحدة

له فانّ كلا منهما يعرضه لعروض كثير ضرورة
ان العارض الواحد لا يمكن ان يعرض الكثير
المحض بعروض واحد والوجود والوحدة
يعرضان للكثرة لا من حيث انها كثرة
محضة بل من حيث انها واحدة فتدبر قوله
ويبطله آه انت تعلم بان الوحدة الشخصية
هي عدم الانقسام الى الجزئيات والكثرة
الشخصية هي تقابلها فلا يتصور زوال
الوحدة الشخصية مع بقاء الوجود الشخصي
ولا يلزم صيرورة الجزئي كليا على تقدير
حدوث الكثرة الشخصية وصيرورة الجزئي
جزئيا شيئا آخر على تقدير حدوث فرد
آخر من الوحدة الشخصية نعم يتصور
زوال الوحدة الاتصالية التي هي عدم الا

لانقسام الى الاجزاء مع بقاء الوجود الشخصي
لكن المقصود اثبات المغايرة بين الوحدة
الشخصية والوجود الشخصي والحق انه
ان اريد المغايرة بحسب المفهوم فهي بديهية
اولية لا يحتاج الى البيان والتنبيه وان
اريد ان ههنا حيثيتين احديهما مبدا
الاثار والاخرى منشاء عدم الانقسام
فاثباته اصعب من خرط القتاد وقال
المعلم الثاني من تعليقاته هوية الشئ
وعينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده
المتفرد كلها واحدة قوله وانما جوزه الخ
تلخيص المقام ان الخلاف بين المشائين
والاشراقيين هو في ان زوال الوحدة
الاتصالية هل يستلزم زوال الوحدة

التشخصية والوجود التشخصي ام لا مع اتفاقهما
على ان الجسم بالتفريق يرتفع وحدته الا
تصالية ولا يرتفع نفسه بالكلية بحيث
لا يبقى عنه شيء فمن ذهب الى الاستلزام
اثبت الهيولى حتى لا يلزم الانعدام
بالكلية ومن ذهب الى عدم الاستلزام لم
يثبتها اذ على هذا التقدير لا يلزم ذلك
ونحن نقول قوام الجسم في حال الانفصال
والاتصال ليس على نحو واحد فان الاجزاء
المقدارية حال الانفصال موجودات
متعددة بوجودات متعددة وحال الاتصال
موجود واحد بوجود واحد والا كانت
في الجسم انقسامات غير متناهية بالفعل
ومن البين ان اختلاف القوام يستدعي
اختلاف

اختلاف الحقيقة والوجود كيف والاتحاد
بين ذات واحدة وذوات متعددة وبين
وجود واحد ووجودات كثيرة مما لا يتصور
قوله وهذا الدليل اه قد عرفت انه لا يدل
على ذلك قوله ويدل اه الظاهر ان الكلام
في الوحدة الشخصية وهذا لا يجري فيها فان
الامور الكلية لا تتصف بها قوله فالكثير اه
فان قلت الوجود لا يصدق على الكثير
من حيث هو كثير الا ما يصدق الكثير
ضرورة انه موجودات كثيرة بوجودات
كثيرة ولا شك ان الوحدة ايضا يصدق
عليه كذلك قلت المقصود ان
حيثية الكثرة تنافي حيثية الوحدة ولا
تنافي حيثية الوجود فالوحدة تغاير الوجود

فانه لا يجوز ان يكون حيثية واحدة
منافية وعين ما فيه لحيثية اخرى
باعتبارين مختلفين وكلا لا تكون حيثية
واحدة قوله فانها آه فيه نظر اذ قد مر ان
الوحدة عارضة لذات الكثير مع ملاحظة
الكثرة فاذا اخذت الذات مع الوحدة
لا تكون آبية الكثرة كما انها اذا اخذت
مع الكثرة لا تكون آبية عن الوحدة
ويمكن الاعتذار عنه بان المقصود
فيما مر الوحدة بالنظر الى الماهية الكثيرة
والمقصود ههنا الوحدة الكثيرة بالنظر
الى الماهية من حيث هي وانا الجواب بان
المقصود ههنا المنافاة بين الوحدة والكثرة
بمعنى ان جهة عروض احدهما ليست بعينها

جهة

جهة عروض الآخر بان يكون ما هو قيد
المعروض في احدهما هو بعينه قيد المعروض
في الآخر وهذا لا ينافي ان تكون كل منهما
قيد المعروض الآخر فتعقل لان للماهية
من حيث هي تقبل كلا من الوحدة
والكثرة مع قطع النظر عن امر آخر على
قياس ما مر في بحث الوجود مع انه يستلزم
جواز ترتب الوحدات والكثرات الى غير النهاية
والحق ان عروض الوحدة لذات الكثير
مع ملاحظة الكثرة يرجع الى عروضها لنفس
الكثرة قوله فانه اذا جمع آه انت تعلم ان
في حال الجمع وجود واحد وفي حال التفريق
وجودات كثيرة والتغاير بين الوجود
الواحد والوجودات الكثيرة بين لا سترة فيه

قوله لانهما آه ان اراد مفهوم الوحدة
والكثرة فالامر كذلك وان اراد مبدأهما
ففيه نظر قوله فان النفس آه اورد
عليه انه ترتسم فى النفس كليات كثيرة
وفى الخيال الجزئيات كل منها واحد فالكليات
المرتسمة فى النفس والجزئيات المرتسمة
فى الخيال فى عروض الوحدة والكثرة بالعرض
لا ارتسم فى الخيال وانه يلزم من ذلك ان
لايكون الكثرة مدركة للعقل والوحدة
مدركة للخيال مع اعرفته الوحدة عند
العقل والكثرة عند الخيال يستدعي
ان يكون كل منهما مدركا لكل منهما وايضا
يرد عليه ان ارتسام الكليات فى العقل
والجزئيات فى الخيال لايستلزم اعرفيته

الوحدة عند العقل والكثرة عند الخيال
فان ادراك المعروض لايستلزم ادراك
العارض وتحقيق المقام ان الصور الكلية
ترتسم فى النفس من حيث انها واحدة وغير
منقسمة والصور الجزئية ترتسم فى الآلات
من حيث انها كثيرة ومنقسمة كما يشهد
به الوجدان السليم وكيف لو لم يكن كذلك
لزم انقسام النفس وعدم انقسام الآلات
الا يرى انه لا يمكن تخيل الاطراف كالسطح
والخط والنقطة الا مع معروضاتها ولو لا
حقها المادة فالنفس بذاتها لا تدرك
شيئا الا مع الوحدة وان كان ذلك الشيء
كثرة كلية وبالآلة لا تدرك شيئا الا
مع الكثرة وان كان ذلك الشيء وحدة جزئية

ولا شك ان مراتب الظهور يختلف
باختلاف تكرر الادراك لانتزاع
وتكررها يحصل بكثرة ادراك المنتزع
عنه فاذا اعتبرت النفس بذاتها كان الوحدة
اعرف من الكثرة واذا اعتبرت مع الآلة
كان الامر بالعكس والسر فيه ان كنه
البسائط العقلية والخيالية من الانتزاعيات
هو بعينه ما حصل منها فى العقل والخيال
كما ان كنه البسائط المحسوسة من الموجودات
هو بعينه ما حصل منها الحس ولهذا ظهر
ان الوحدة المطلقة والكثرة الجزئية متساويان
فى المعرفة فلا يمكن تعريف احدهما بالآخر
الا على سبيل التنبيه وان الوحدة المطلقة
اعرف من الكثرة المطلقة فيمكن تعريفها
ها

لها تعريفا حقيقيا قال الشيخ فى الهيآت
الشفا يشبه ان يكون الوحدة والكثرة
من الامور التى نتصورها ابديا لكن
الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها
من غير مبدأ لتصورها عقلى بل ان كان
ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا للكثرة
بالوحدة تعريفا عقليا وهناك ناخذ
الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور
ويكون تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها
ليستعمل فيه المذهب الخيالى لنومى الى
معقول عندنا لا نتصوره حاضرا فى المذهب
فاثبت الحكماء الخ كانهم ارادوا بوجودها
فى الخارج وجودها فى نفس الامر اذ كثيرا
اما يطلق الخارج عليها كما مر اوارادوا بها

مبدأيهما وقد نقل ناقد المحصل عن فيثا
غورس واتباعه ان الوحدة تنقسم
الى وحدة بالذات غير مستفادة من
الغير وهى التى لا يقابلها والكثرة وهو
المبدأ الاول والى وحدة مستفادة من الغير
وهى مبدا لكثرة وليست بداخلة فيها
بل تقابلها الكثرة ثم يتالف منها الاعداد
وهى مبادى الموجودات وانما اختلف
الموجودات فى طبايعها لاختلاف الاعداد
بخواصها قوله لامتناع آه لا حاجة الى ذلك
فان الوصف العينية يستدعى وحدة الموصوف
كما يستدعى وجوده على ما يشهد به الفطرة
السليمة قوله ومعنى ذلك آه فيه اشارة
الى وجه آخر لعدم التقابل الذاتى بين

الوحدة

الوحدة والكثرة وهو انه يجب فى التقابل
ان يمكن فرض تحقق كل من المتقابلين فى
موضوع واحد وان امتنع المفروض وفى
بحثنا هذا استحال فرض ثبوت الكثرة
للواحد مثلا فانه من قبيل كون فرض الجزء
كلا فان قلت موضوع الوحدة والكثرة
الماهية من حيث هى ولا شك انه يمكن
فرض ثبوت كل من الوحدة والكثرة لها
قلت المعتبر فى امكان فرض تعاقب
المتقابلين على الموضوع امكان الفرض
فى مرتبة تشخص الموضوع ولا شك انه
فيما نحن فيه غير ممكن ولك ان تقول
لا تقابل بالذات بين نفس الوحدة والكثرة
ولا بين مبدأيهما اما الاول فلان الكثرة

عبارة عن الوحدات المحضة ولا تقابل
بين وحدة ووحدة فكذا بين الوحدات
المحضة والوحدة واما الثاني فلانه لو كان
بين مبدئيهما تقابل لما ترتب على احدهما
ما يترتب على الآخر لكن يترتب على مبدأ
الكثرة ما يترتب على مبدأ الوحدة فان الوحدة
معتبرة فى الكثرة قوله وجعبا آه اذ ذلك
لاجل نفى التضاد ولا حاجة اليه لان الضدين
متنافيان بحسب الطبيعة من حيث هى
واذا كانت طبيعة الكثرة محتاجة الى طبيعة
الوحدة لم تكن بينهما منافاة كذلك مع ان
عدم التقدم فى التضاد المطلق لا ينافى
تحققه على سبيل الوجوب فى التضاد المخصوص
ويمكن ان يجعل ذلك دليلا على نفى تقابل
العدم

العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب
ايضا قوله لان احدهما آه ولا يلزم تركب
العدم من الوجود وتركب الوجود من العدم
قوله لان احد الضدين آه يمكن التنبيه عليه
بان التضاد بين الجزء والكل اما باعتبار
جميع الاجزاء او بعضها على الاول يلزم التضاد
بين الشيء ونفسه وعلى الثاني يكون
التضاد فى الحقيقة بين الاجزاء قوله واما
دلالته آه وذلك لان معية المتضايفين
معتبرة فى التضايف وهى لا تنافى التقوم
الا لاستلزامه التقدم قوله بل بينهما مقابلة آه
التقابل بالعرض بين الوحدة والكثرة ليس
من حيث ان الكثرة كثرة بل من حيث انها
وحدة ما فانها من حيث هى وحدات

محضة وليس لها ثبوت وحقيقة غير ثبوتات
الوحدات وحقايقها فلا يمكن ان يعرضها
من حيث هي الا اضافة الواحدة كالمكيلة
والكلية ضرورة ان العارض الواحد
من حيث عروضه ووحدته يستدعي
ان يكون للمعروض نحو من الثبوت
والوحدة وان المكيلة والكلية يقتضيان
ان يكون للكل والمكيل حقيقة وحدانية
ثم المكيالية والمكيلية والجزئية والكلية
هي اولا وبالذات للوحدة والكثرة وثانيا
وبالعرض للواحد والكثير اذ من البين ان
الانقسام عرض اولي للكم الا ترى انه لو عريت
الماهية عن الوحدة والكثرة لم يبق الا
نفسها من حيث هي قال الشيخ في الشفاء

الاشياء يعرض لها بسبب الوحدة التي توجد
لها ان تكون مكائيل يكون واحد كل شيء ويكال
من جنسه فالواحد في الاطوال طول وفي
العروض عرض وفي المجسمات مجسم وفي الازمنة
زمان وفي الحركات حركة وفي الاوزان
وزن وفي الالفاظ لفظ وفي الحروف
حرف قوله ولا يذهب اه لعل المصنف
قصد تعريف الوحدة والكثرة الشخصيتين
واراد بالامور المتشاركة في الحقيقة اعم
من ان تكون متشاركة في الحقيقة من حيث
هي كافراد الانسان او من حيث انها اقسام
للحيوان مثلا كالانسان والفرس والحمار
نعم الاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث
لا ينقسم والكثرة كونه بحيث ينقسم حتى

يشمل جميع انواع الوحدة والكثرة قوله
الآن تجعلاه اه الظاهر ان هاتين الحيثيتين
مبدأن للوحدة والكثرة ومنشأن لانتزاعها
اذ ليس في الخارج الا الشيئ الغير المنقسم
والشيئ المنقسم ثم العقل بضرب من التحليل
ينتزع عن الشيئ الغير المنقسم الوحدة
المصدرية ويعبر عنها بكونه غير منقسم
ويصف بها ذلك الشيئ فقط وينتزع
عن الشيئ المنقسم الكثرة المصدرية ويعبر
عنها بكونه منقسما ويصف به تارة ذلك
الشيئ وتارة اجزائه او جزئياته فتعرف قوله
وقد نقل اه هذا انما يتم لو كان للوحدة
والكثرة افراد امتخالفة بالماهية وقد عرفت
انهما مصدريان انتزاعيان فكانت افرادهما

٢٥٧

هما حصصا قوله لانا نقول اه كانه اراد ان
بطلان الوحدة بطلانات بناء على ان
رفع المتعدد متعدد فلما كانت الكثرة
محض الوحدات من غير اعتبار الجزء
الصوري كان بطلانها نفس بطلاناتها
وانت خبير بان التقابل بين الوحدة
والكثرة باعتبار اخذ الكثرة حقيقة
واحدة على مامر مع ان المراد من الوحدات
المقومة للكثرة كل وحدة وحدة فانه
مقوم للكثرة ولا شك ان بطلانه
متغاير لبطلانها ضرورة استلزام تغاير
الملكات تغاير اعدامها وقد نبه الشيخ
في الهيات الشفاء على ذلك حيث قال
الوحدة اذا بطلت الكثرة فليست بالقصد

الاول بتبطلها بل انما تبطل اول الوحدات
التى للكثرة فيلزم ان لايكون الكثرة فاذن
الوحدة انما تبطل اولا الوحدة على انها ليست
تبطل الوحدة كما تبطل الحرارة والبرودة
فان الوحدة لاتضاد الوحدة بل على ان
تلك الوحدات يعرض لها سبب تبطل
بان يحدث عنه هذه والوحدة ذلك
ببطلان سطوح قوله بقى ههنا بحث آه
انت تعلم ان موضوع الوحدة والكثرة
حقيقة الجسمية من حيث هى لا الجسم الواحد
ولا الاجسام الكثيرة لان موضوعها يجب
ان يكون فى نفسه لا واحدا ولا كثيرا
ولا يلزم تقدم الشىء على نفسه فالاولى
ان يقال ان موضوع الضدين يكون باقيا

عند

عند حدوث احدهما وزوال الآخر وموضوع
الوحدة والكثرة ليس كذلك فان هوية
الجسم تنعدم عند حدوث احديهما وزوال
الآخر وانعدام الهوية هو بعينه انعدام
الحقيقة من حيث هى او ان موضوع
الضدين يكون واحدا بالشخص وموضوع
الوحدة والكثرة ليس كذلك فان موضوعهما
حقيقة الجسمية من حيث هى وهذا معنى
ما قال الشيخ فى الشفاء ان شرط المتضادين
ان يكون للاثنين منهما بالعدد موضوع
واحد وليس بوحدة بعينها وكثرة بعينها
موضوع واحد بالعدد بل موضوع
واحد بالنوع وكيف يكون موضوع
الكثرة والوحدة واحدا بالعدد ولا يتم

موضوع الوحدة الاتصالية والكثرة
التي تقابلها هو الهيولى لا حقيقة
الجسمية من حيث هي لانا نقول لا تقوم
صفة الشيء بما هو مغاير لذلك الشيء
فالهيولى في الحقيقة ليست موضوعة
لوحدة الجسم وكثرته بل هي بالذات
موضوعة لوحدة مبهمة شبيهة بوحدة
الكليات وبالعرض للوحدة الاتصالية
والكثرة التي تقابلها **قوله** ملتئمة من
الوحدات الخ الكثرة من حيث انها كثرة
ليست ملتئمة من الوحدات وليس
نفس العدد بل هي وحدات محضة
من غير عروض وحدة لها والعدد وحدات
باعتبار عروضها لها والتفصيل على ما
يظهر

مايظهر بالتامل الصادق ان الكثرة
قد تؤخذ من حيث هي من غير اعتبار
وحدة معها وقد تؤخذ معها وحدة تارة
اما لا تعتبر عدة وحداتها او يعتبر
فالكثرة بالاعتبار الثالث هي العدد
ولها انواع مختلفة وبالاعتبار الثاني حقيقة
نوعية ولها افراد حصصية وبالاعتبار
الاول ليست حقيقة محصلة غير الحقائق
الوحدات والتقابل بالعرض انما هو بين
الوحدة والكثرة بالاعتبار الثاني والثالث
واما بالاعتبار الاول فليس بينهما تقابل
بالذات ولا بالعرض فتامل ولا تغفل
لكنها متمايزة الخ اشار الى ان الوحدات
من حيث انها عدة مخصوصة بمنزلة الجنس

الصوري للعدد ومع قطع النظر
عن ذلك بمنزلة الجزء المادي وليس منه
سوى الوحدات جزء اخر حتى يكون
ذلك الجزء جزء صوريا والوحدات اجزاء
مادية فان حقيقته تتقوم بمجرد العدة
المخصوصة فلو كان له جزء اخر لزم استغنا
الشيء عما هو ذاتي له ويؤيد ذلك ما ذكره
في رسم الكم المنفصل فانه يحصل بمجرد
الوحدات وبهذا ظهر انه لا حاجة ههنا
الى حديث اختلاف اللوازم مع انه
لا يدل على اختلاف الاعداد المشتركة
فيها فان قلت العدد ليس مجرد الوحدات
لان العدد محمول على المعدود مواطاة
والوحدات محمولة عليه قلنا العدد احاد

بوحدات

بوحدات هي نفسها والاحاد محمولة
على المعدود مواطاة فان قلت الوحدة
المطلقة من حيث هي جزء للعدد وهي
لا يمكن ان تتعدد اذ لا يتصور التعدد
في الماهية المطلقة قلت الماهية المطلقة
قد يلاحظ من حيث هي بان يلاحظ اصل
الماهية مع قطع النظر عن الغير وقد يلاحظ
من حيث انها مطلقة بان يلاحظ معها
الاطلاق والوحدة من حيث هي جزء
العدد على الوجه الاول وما يمتنع تعدده
هو على الوجه الثاني فتامل قوله لا الا عداداه
قال بعض المحققين هذا الحكم مع القول
باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر
لا سترة فيه واما مع نفي الجزء الصوري

عنه فلا اذ العدد محض الوحدات بلا
انضمام امر فدخول الوحدات فيه هو
بعينه دخول الاعداد فيه وانت خبير بان
العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء
الصوري وحدات من حيث انها مقارنة
للهيئة الوحدانية لا الوحدات المحضة
كما يشهد به البداهة كيف والعدد حقيقة
محصلة ولها لوازم مختصة ومحض الوحدات
ليس كذلك وتفصيل المقام ان ههنا
وحدات من حيث انها مشتملة على الهيئة
الصورية وحدات من حيث انها معروضة
لها ووحدات محضة من غير ان يكون
هذه الهيئة داخلة فيها او عارضة لها وكل وحدة
وحدة فالوحدات على الوجه

الاول

الاول عدد على تقدير اشتماله على الجزء
الصوري والوحدات على الوجه الثاني
عدد على تقدير عدم اشتماله عليه والوحدات
على الوجه الثالث كثرة محضة وليست بعدد
على كلا التقديرين وكل وحدة وحدة
محضة وليس كثرة ولا اعداد ولا شك
ان دخول الوحدات المحضة اي دخولها
في العدد لا يستلزم دخول الوحدات
المجتمعة فيه كما يشهد به الضرورة كيف
ويلزم ح دخول كل وحدة فيه مرتين
مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع
وتركب الثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية
اذ على تقدير يكون المجموعات الثلث
الحاصلة من الوحدات الثلث جزء او كذ

المجموعات الثلث الآخر الحاصلة من
هذه المجموعات وهكذا فالهيئة
في التحصل وليس العدد كثرة لا يجمع
في وحدة او جملة لا وحدة لها حتى يقال
انه مجموع احاد فانه من حيث هو مجموع
هو واحد وله من الخواص ما ليس لغيره
ولا يتوهم ان الهيئة الوحدانية لا يمكن
ان تعرض الكثرة المحضة ضرورة استلزام
تعدد المعروض تعدد العارض لان
عروض هذه الهيئة لها عروض
انتزاعي فليس في نفس الامر الا كثرة
وحدانية ثم العقل بضرب من التحليل
ينتزع عنها هذه الهيئة على قياس
سائر العوارض الانتزاعية وهذا
التحقيق

التحقيق يظهر ان ما قال هذا المحقق في اثبات
ان كل غير متناه مترتب بان مجموع الامور
الغير المتناهية يتوقف على نفسه اذا
سقط عنه واحد ثم هذا المجموع يتوقف
على نفسه اذا اسقط عنه واحد آخر وهكذا
لا يتم لان المتعدد لا يتصف بالجزئية الا
بواسطة العدد وقد عرفت انه ليس بجزء
على كلا التقديرين فالاولى ان يقال
ان التطبيق وغيره من الادلة تجري في
اللوازم والملزومات كما تجري في العلل
والمعلولات ولا شك ان العدد الذي
هو الفوق مستلزم للعدد الذي تحته
فالمجموع الاول يستلزم الثاني وهو يستلزم
الثالث وهو يستلزم الرابع وهكذا لا يتم

الدليل الذي اخترعه بعض الفضلا
على اشتمال العدد على الجزء الصوري بانه
لو لم يكن له جزء صوري لصدق عليه
الوحدة اذ كل كلي يصدق على كثيرين من
افراده كما انه يصدق على واحد منها وما صدق
عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد
اذ الوحدة ليست من المقولات و
مما يصدق عليه المقولة على ما صرح به
الشيخ وغيره وذلك لان الكثير الذي
يصدق عليه الكلي هو الاحاد المحضة لا
ما هو المركب منها وكذا لا يتم ما ذهب
اليه بعض المتاخرين من ان عدم المعلول
لا يتوقف الا على عدم العلة التامة واما
عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فهو من لوازم

لوازم الموقوف عليه وذلك لان العلة
التامة هي مجموع العلل الناقصة بمعنى
احادها لا بمعنى المركب منها المغائر لها
والا يكون من جملة العلل الناقصة ويكون
للمعلول عليها توقف اخر وراء التوقفات
على الاحاد وذلك ظاهر البطلان
فعدم العلة التامة ليس الا عدمات
العلل الناقصة كما ان وجودها ليس
الا وجوداتها فلو توقف عدم المعلول
على عدم العلة التامة دون واحد منها
يلزم ان لا يعدم المعلول الا عند عدماتها
فتامل لزم الترجيح بلا مرجح لا يخفى
ان تقوم حقيقة شيء بامر دون امر
لا يحتاج الى المرجح ضرورة ان الجعل

لا يتخلل بين الذات والذاتي كيف والنسبة
بينهما نسبة الضرورة ثم في هذا الشق ايضا
يلزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له فانه
اذا جاز تقوم العشرة من بعض الاعداد
دون بعض كان كل منهما مستغنى عنه وفي
الشق الثاني ايضا يلزم تكرر حقيقة الشيء
من حيث هي وكان المراد بالاولوية تركب
العدد من بعض الاعداد دون بعض الاولية
عند العقل ويلزم ترجح بلا مرجح والاستغنا
عن الذاتي لزومهما كذلك فتلخيص الدليل
انه على تقدير تركب العدد من الاعداد
يلزم ان يكون النسبة بين الذات وبين
الذاتي نسبة بالامكان لا بالضرورة ولك
ان تقول لا اختلاف في نحو تركب الاعداد كما

كما تشهد به الفهم السليم وعلى تقدير تركب
العدد يلزم تركب الاثنين من الوحدتين
وتركب الثلثة من الوحدة والاثنين
وتركب ما فوقهما من العددين او الاعداد
وايضا على هذا التقدير يلزم ان
يترتب على العشرة مثلا لوازم الاعداد
التي تحتها فان لازم الجزء لازم للكل والحق
ان المدعى بديهي الا ترى ان الاربعة
ليست اربعة الا بان اجزائها الاولية اربعة
فافهم **قوله** نعم آه لقائل ان يقول امكان
التركيب من بعض الاعداد يستلزم
عند العقل امكان التركيب من بعض
آخر منها فيلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير
وقوع التركيب من بعض دون بعض

واما امكان التركيب من الوحدات فلا
يستلزم عند العقل امكان التركب من
الاعداد حتى يلزم الترجيح بلا مرجح على
تقدير وقوع التركب من الوحدات قوله
لا يفيد ترجيحا آه لان الاعداد ليست محض
الوحدات قوله وهذا بالحقيقة آه لانه
لا يظهر كون الوحدات كافية في تحصل
العشرة الا بان يتصور حقيقتها مع الغفلة
عن الاعداد قوله او ينقسم آه يفهم منه
ان الانقسام الى الجزئيات وحدة لا با ع
التشخص ولا يخفى انه معنى الكثرة بالتشخص
لا معنى الوحدة لا بالتشخص والحق ان الوحدة
لا بالتشخص وحدة مبهمة ثابتة للماهية
من حيث هي والكثرة بالتشخص كثرة متعينة
ثابتة

ثابتة لها من حيث انطباقها على الافراد
والوحدة بالتشخص وحدة متعينة ثابتة لها
من حيث التشخص فالوحدة لا بالتشخص هي
عدم الانقسام في مرتبة الماهية من حيث
هي والكثرة بالتشخص هي الانقسام في مرتبة
الانطباق والوحدة بالتشخص هي عدم الا
نقسام في مرتبة التشخص هذا وسياتي
لذلك مزيد تحقيق قوله كثير لجهة آه
اي هو كثير من حيث الانطباق على
الافراد وواحد من حيث هو هو هذا
على تقدير عدم اخذه مع الوحدة والكثرة
اما على تقدير اخذه معهما فالواحد كثير
بالعرض لا بالذات والكثير واحد بالعرض
لا بالذات كما ستطلع عليه قوله ان لم يكن آه

اى ان لم يكن له مفهوم سوى مفهوم عدم
الانقسام حقيقة والا فالتغاير بين
العارض والمعروض ولو بالاعتبار ضرورى
قوله فالوحدة الشخصية اى المتشخصة فان
الوحدة مطلقا ليس لها مفهوم سوى
مفهوم عدم الانقسام والوحدة المطلقة
ليست واحدة بالتشخص قوله فاما ان ينقسم
آه هذا الوهم ان الانقسام الى الاجزاء
المقدارية المتناهية وحدة بالاتصال
والانقسام الى الاجزاء المقدارية المختلفة
وحدة بالاجتماع والحق ان الوحدة بالا
تصال هى عدم الانقسام الى الاجزاء المقدارية
المتشابهة التى هى ليست موجودة بالفعل
والكثرة التى تقابلها هى الانقسام الى هذه

هذه الاجزاء والوحدة بالاجتماع هى عدم
الانقسام الى الاجزاء التى هى موجودة
بالفعل سواء كانت مقدارية مختلفة
كالعناصر فى المواليد او مقدارية
متشابهة كالاجسام المتماسة المتفقة
فى الطبيعة وغير مقدارية كالهيولى
والصورة والكثرة التى تقابلها
هى الانقسام الى هذه الاجزاء
قال الشيخ فى الشفاء الوحدة الا
تصالية لا كثرة فيها بالفعل عينيتها
وحدة والوحدة الاجتماعية فيها كثرة
بالفعل عينيتها وحدة لا تزيل عنها الكثرة
وصرح بان الواحد من حيث هو واحد
لا ينقسم ومما ينبغى ان يعلم ان الوحدة

الاتصالية والاجتماعية يجتمعان فى محل
واحد كالجسم البسيط فانه بالنظر
الى الاجزاء المقدارية واحد بالاتصال
وبالنظر الى الهيولى والصورة واحد
بالاجتماع وكاللحم والعظم فانهما بالنظر
الى الاجزاء اللحمية والعظمية واحدان
بالاتصال وبالنظر الى الاجزاء العنصرية
واحدان بالاجتماع قوله واما حسا آه لا
يخفى ان مثبتى الجزء لا يقولون بالمقدار
فالجسم البسيط عندهم يقبل القسمة لذاته
والظاهر ان هذا التعميم ههنا ليس فى محله
فان الكلام فى الواحد بالاتصال الحقيقى
قوله بل نقول آه لعل وجه الاضراب ان
ليس للجسم البسيط انقسام غير انقسام
الحقيقى

الهيولى والصورة والتحقيق ان المنقسم
بالانقسام الفكى والوهمى لذاته بمعنى عدم
الواسطة فى الثبوت والعروض هو المقدار
وغيره سواء كان جسما او جزئه او غيرهما
انما ينقسم بواسطة واسطة فى العروض
قال الشيخ فى التعليقات اذا قلنا جزء من جسم
فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم
بما هو جسم ليس جزأ او لا كلا قوله فان
تلك الاجزاء آه توجيه بعبارة المتن فان
الصورة الجسمية يتعدد بعد الانفكاك
فتعدد المادة بالضرورة ولو بالعرض قوله
يقال لمقدارين آه هذان المعنيان معنيان
للاتصال الاضافية والكلام فى الاتصال
الحقيقى وذلك لان الاتصال المطلق على

معنيين احدهما اضافى لا يعقل الا بين
الشيئين متصل ومتصل به وهو بمعنيين
كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر وكون
الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وثانيهما
حقيقى يوصف الشيء بحسب نفسه
لا بالقياس الى الغير وهو ايضا
بمعنيين الاول نفس متصلية الشيء اى
كونه بذاته متصلا وممتدا واحدا فى الجهات
الثلث فيكون بحسب نفسه متصلا واتصالا
باعتبارين والمتصل بهذا المعنى هو الصورة
الجسمية والثانى كون الشيء فى ذاته بحيث
يصح تحليله الى اجزاء وهمية متشاركة
فى الحدود والمتصل بهذا المعنى فصل للكم
ولازم للمتصل بالمعنى الاول ولا شك

ان المراد بالواحد بالاتصال القسم
للواحد بالاجتماع هو المعنى الحقيقى
لهذين المعنيين لا بالمعنى الاضافى
بمعنييه قوله واما الواحد بالتشخص آه
تحقيقه ان للماهية من حيث هى وحدة
مبهمة بها يتحد الجزئيات اتحادا بالذات
اذا كانت الماهية ذاتية للجزئيات واتحادا
بالعرض اذا كانت عرضية لها فهذه الوحدة
فى الذاتيات والعرضيات بالذات للذاتى
والعرضى وبالعرض لذى الذاتى ولذى
العرضى لانها لا تنسب حقيقة الا الى ما فيه
ارسال واطلاق فان الطبيعة لو الفرد فى ظرف
الخلط خارجا كان او ذهنا موجود واحد
ثم فى ظرف التعرية اذا نسب ذلك الوجود

والوحدة الى الطبيعة كان الوجود وجودا
مبهما والوحدة وحدة مبهمة واذا نسب
الى الفرد كان الوجود وجودا مشخصا
والوحدة وحدة شخصية فان قلت قد تكون
جهة الوحدة مما لا يتصور فيه الوحدة
المبهمة كما يقم الطبيب وابن عبد الله واحد
قلت للجزئي وحدة مبهمة نظرا الى محمولاته
مع ان الجهة الوحدة فى هذه الصورة يرجع
الى محمولتها على جهة الكثرة ثم ههنا وحدة
اخرى بما يتوهم انها من هذا القبيل وهي
ما لا يكون جهة الوحدة محمولة مواطاة
كالجزء فى الجزء الخارجي والوحدة فى الحال
والمحل والوحدة فى الموضوع او المحمول
من حيث انهما موضوع ومحمول فتدبر

قوله

قوله بان لا يكون آه اي لا يحمل المواطاة
ولا اشتقاق ولا يحمل الذاتي والعرضي
لا يقال التدبير يحمل اشتقاق على
النسبتين كما يحمل على النفس والملك
وكون اطلاق المدبر على النفس والملك
حقيقة فى عرف اللغة دون اطلاقه على
النسبتين لا يجدي نفعا لان تحكيم عرف
اللغة فى المطالب العقلية غير مستقيم
لانا نقول لا بد فى الحمل الاشتقاقي
من اختصاص المحمول بالموضوع كقيامه
به ولا شك ان التدبير له اختصاص بالنفس
والملك دون النسبتين واعلم ان الظاهر
من كلام كثير من المتاخرين ان الواحد
بالنسبة واحد بالعرض بناء على ان اتصاف

النسبتين بالوحدة من حيث التدبير انما
هو بتبعية اتصاف النفس و الملك ع
بالوحدة من حيث التدبير وانت
تعلم ان جهة الوحدة ينبغى ان يكون
لها اختصاص بجهة الكثرة و هو ههنا
على ذلك التقدير مفقود والشيخ فى
الشفاء جعله من اقسام الواحد بالذات
فقال واما المناسبة فهى مناسبة ما
مثل ان حال السفينة عند الربان
وحال المدينة من الملك واحدة فان
هاتين حالتان متفقتان ولكن وحدتهما
بالعرض اعنى وحدة السفينة والمدينة
لهما وحدة بالعرض واما وحدة الحالتين
فليست بالوحدة التى جعلناها وحدة بالعرض

واورد عليه ان وحدة النسبتين ان كانت
لماهيتهما او الذاتى من ذاتياتهما فيدخل
فى الوحدة الجنسية والنوعية او الفصلية
وان كانت لامر خارج فكانت وحدة بالعرض
ويمكن ان يقرر ان وحدة النسبتين وحدة
بالذات لكنهم جعلوها قسما على حدة و
وسموها باسم خاص نظرا الى ان النسبة
ههنا التصرف ووحدة التصرفين ان كانت
فى اصل التصرف كانت وحدة بالجنس وان
كانت فى مرتبة من مراتبه كانت وحدة
بالنوع ولها على كل تقدير حكم خاص ليس
ذلك فى سائر الوحدات بالذات وهو
كونهما منشاء للوحدة بالعرض فى النفس
والملك مثلا والتحقيق انه ان كانت جهة

الكثرة نسبة هى سبب التصرف مثلا وجهة
الوحدة نفس التصرف كان الواحد
بالنسبة واحدا بالعرض و بتبعية وحدة
النفس والملك فى التصرف وان كانت
جهة الكثرة نفس التصرف وجهة الوحدة
جنسه او نوعه كان الواحد بالنسبة واحدا
بالذات و منشأ لوحدة النفس والملك
فى التصرف وكان نظر المتاخرين فى الاول
ونظر الشيخ فى الثانى ولعل النظر
الثانى اتم النظر من الاول فانه لا يشمل
وحدات النسب التى يكون فيها اتحاد
بالذات بين جهة الوحدة والكثرة كوحدة
نسبتى حالى محل واحد فى الحلول فيه وايضا
جهة الوحدة على النظر الاول ترجع الى منشأ

التصرف مثلا لوجوب اختصاص جهة الوحدة
بجهة الكثرة فعلى هذا يكون الوحدة بالنسبة
وحدة فى العارض للمحمول الا ان يتم لما امتازت
هذه الوحدة من سائر الوحدات فى العارض
المحمول بانها مترتبة على وحدة اخرى كوحدة
النفس والملك فى التصرف عدوها قسما
على حدة وسموها باسم خاص فتدبر جدا
قوله اذ لا شك آه لا يخفى ان الوحدة معنى
مصدرى انتزاعى ولها حقيقة واحدة يعبر
عنها بعدم الانقسام فتارة ينسب هذا المعنى
الى الجزئيات فيحصل الوحدة الشخصية او الوحدة
المبهمة وتارة ينسب الى الاجزاء فيحصل
الوحدة الاتصالية او الوحدة الاجتماعية
ولا اختلاف فى صدقهما على هذه الوحدات

مواطاة بل فی صدقهما علی ما یصدق علیه
اشتقاقا وانتسابها الی المشارکین فی الذاتی
او العرضی فافهم **قوله** وهو اولی من الوحدات
آه سواء کانت جهة الکثرة انواعا او اصنافا
او اشخاصا واحصة الفصل من الجنس ومساوٰته
للنوع وان کل منهما صالحا لان یقع وجها
للاولویة الواحد بالفصل لکنها لا یقتضیان
الاتحاد فی الماهیة واعلم ان هذه الاو
لیات اذا اخذت جهة الوحدة
مع جهة الکثرة واما اذا اخذت وحدها
ای اخذت طبیعة النوع والجنس والفصل
من حیث هی فلا اولویة **قوله** فیکون آه
المقول بالتشکیك فی الحقیقة هو الواحد
بالقیاس الی ما یصدق علیه صدقا عرضیا

عرضیا کما اشرنا الیه وهذا لا یوجب
ان یکون الوحدات مختلفة الحقیقة ویکون
الوحدة عرضیة لها **قوله** الوحدة تتنوع
آه هذه الانواع لیست انواع الوحدة
بل انواع الهوهو قال الشیخ فی الهیات
الشفاء الهوهو هو ان یجعل للکثیر من وجه
وحدة من وجه آخر فمن ذلك بالعرض
وهو علی قیاس الواحد بالعرض کما
یقال هناك واحد یقم ههنا هوهو
وما کان هوهو فی الکیف فهو شبیه
وما کان فی الکم فهو مساوٍ وما کان
فی الاضافة فهو مناسب واما الذی
بالذات فیکون فی الامور التی لها
تقدم بالذات فما کان هوهو فی الجنس

قيل مجانس وما كان هو هو في النوع
قيل مماثل وايضا ما كان هو هو في الكم
يقال له مشاكل ومقابلات هذه معرفة
من المعرفة هذه ومقابل الهو هو على
الاطلاق الغير والغير منه غير في الجنس
ومنه غير في النوع وهو بعينه الغير
بالفصل ومنه غير بالعرض ويجوز ان
يكون الغير بالعرض شيئا واحدا
هو غير لنفسه من وجهين فاما
الآخر فاسم خاص في اصطلاح ما للمخالف
بالعدد والغير يفارق المخالف بان
المخالف يخالف بشيء والغير قد يغاير
بالذات والمخالف اخص من الغير
وكذلك الآخر قوله وذلك لاختصاصه
آه

آه يعني ان ما ذكره المص لا يدل على عدم
اتصاف العدم والوجود بالتغاير لتحقق
التمايز بين المتميز والمتميز فان قلت التمايز
صفة ثبوتية فالعدم والوجود لا يتصفان
به قلت التمايز عند المتكلمين النافين
للوجود الذهني القائلين بتمايز الاعدام
ليس من الصفات الثبوتية قوله قلت
اجيب آه المراد بالوجود والعدم ههنا
الموجود والمعدوم فلا يرد عليه ان
الاعدام مفهومات محضة ولعل وجه
التدبر فيه ان التمايز اذا كان في
الاعدام بحسب المفهوم وفي الغيرين
بحسب ما صدق عليه فجاز ان يصدق
الغيران على مفهومي العدميين

قوله فاعترض آه فان قلت الجسم القديم
ليس موجودا عند المعرف وخروج بقيد
الوجود فلا ينتقض التعريف بالجسمين
القديمين كما ان الحال لما لم يكن ثابتة
عنده وخرجت بقيد الوجود لم ينتقض
التعريف بها قلت الجسمان القديمان على
تقدير الوجود كانا غيرين بالضرورة
بخلاف الاحوال فانها على تقدير الوجود
ليست متصفة بالغيرية لان وجودها
يستلزم انتفائها لانها صفة ليست
بموجود ولا معدومة وبه يندفع ما
اورده بعض المحققين من ان الجسمين
القديمين عندهم ليسا موجودين ومادة
النقض يجب ان يكون محققة الوقوع
لان

لان حاصل النقض ان هذا التعريف يدل
على انهما على تقدير الوجود ليسا غيرين مع
انهما على ذلك التقدير غيران بالضرورة
نعم يرد عليه ان المراد بصحة عدم احدهما
مع وجود الآخر ان لا يكون بينهما علاقة
توجب عدم الانفكاك والجسمان القديمان
على تقدير الوجود كذلك فان عدم
انفكاك احدهما عن الآخر ليس لعلاقة
بينهما قوله فغير التعريف آه ان
نقض بالمجردين القديمين لا ينفع هذا
التغير فذلك هو العشرة فيه مسامحة
والمقصود ان ذلك ليس جزء العشرة
وفيه ان هذا الترديد غير حاصر لاحتمال
ان يكون المراد الخمسة لا بشرط الانضمام

واللاانضمام ويمكن الرد بان لزوم الخمسة
لمفهوم هذا الكلام لا لمنطوقه وبان المراد
تغاير العشرة عن الواحد والاثنين
والثلثة وهكذا الى العشرة قوله وبان
الغير آه حمل الغير على هذا المعنى اما
على سبيل المجاز او على سبيل التخصيص
وكل منهما خلاف الظ فلا يضر المستدل
فان بناء دليله على ظاهر العرف قوله
ورد بان آه يؤيد انه لا يصح اسناد
الكون في الدار الى صفة قوله كصفات
الافعال بناء ان الاضافة عندهم ليست
بموجودة فلا تكون عندهم متصفة با
الغيرية قوله فانهما غير موجودين
وعلى تقدير الوجود ليسا بغيرين

قوله

قوله لكن يرد آه يمكن تقويته بان يقال
المتبادر من التعريف ان يكون من شان
الغيرين الحر والعدم قوله لجاز آه الكان
مرادهم نفي التغاير بين الموصوف
والصفة اللازمة وبين الكل والجزء من
حيث ان الجزء جزء لا يلزم ذلك قوله
المراد آه ان اريد به جواز تصور احدهما
بدون الآخر يلزم ان يكون الموصوف
والصفة غيرين لجواز تصور كل منهما
مع الغفلة عن الآخر وان اريد به تجويز
العقل وجود احدهما بدون وجود الآخر
يلزم ان لا يكون الصانع والعالم غيرين
فان العقل لا يجوز وجود العالم بدون
الصانع قوله وفيه بحث آه الظاهر ان المص

اراد بيان مراد قدماء الاشاعرة وذهب
الى ان هذا القول منهم مخصوص بصفات
الله تع فكان حاصله على ماذهب اليه
ان العلم والقدرة وساير الصفات
السبعة او الثمانية متغايرة لذات الله تع
بحسب المفهوم ومتحد معها بحسب الهوية
فهذا القول عنده راجع الى نفي الصفات
في الوجود واثباتها في العقل وهذا
بعينه ماذهب اليه الصوفية قدس
الله تع اسرارهم قوله الاتحاد يطلق آه
وايضا يطلق بطريق المجاز على ظهور
شخص في صورة شخص آخر كظهور الملك
في صورة البشر وربما يعبر عنه بالخلع
واللبس فيطلق الاتحاد على خمسة معان

عـ

على ثلثة منها على سبيل الاستعارة وعلى
اثنين منها على سبيل الحقيقة قوله والمراد
بصفات النفس آه كانهم ارادوا بالوصف
اعم من ان يكون على سبيل المواطاة كالوصف
بالحقيقة او على سبيل الاشتقاق كالوصف
بالوجود وبعدم احتياجه الى تعقل
الامر الزائد ان لا يحتاج الى تحقق امر آخر
غير الموصوف في نفس الامر اي يكون
مصداق الحمل بنفسه فتامل قوله ملا يصح
آه اي ما يحكم بامتناع انفكاكه عن الموصوف
بالضرورة قوله فيما يجب آه اي فيما يجب
ويمكن ويمتنع له بحسب الماهية قوله يعني
ان التماثل بين آه لا حاجة اليه لان الصفة
النفسية عندهم عين الموصوف بمعنى ان

مصداق حملها نفسه فالتماثل عندهم
صفة نفسه للذوات المتماثلة الواحدة
بالاعتبار و ليست زايدة عليها قوله وهذا
الاعتراض آه الاشاعرة قائلون بان
الصفات النفسية عين موصوفاتها
كما اشرنا اليه مع انهم ينفون التعليل ١٠
مطلقا فتعليل الوصف الواحد النوعي
بعلل مختلفة ليس مشتركة الالزام قوله
يخرج العلم آه لا يخفى ان العلم عند كثير
من المتكلمين صفة ذات اضافة والمراد منه
ههنا العلم التصديقي دون التصوري
فلا يتجه عليه ان العلم عندهم اضافة فلا
يكون داخلا في المعنى وان امتناع اجتماع
العلمين انما يصح على تقدير اتحاد العلم و
المعلوم

والمعلوم وهم لا يقولون به قوله لان
الصغر و اخواته آه لقائل ان يقول المتكلمين
عدو الصغر والكبر و القرب والبعد
من المحسوسات فيكون موجودا بالضرورة
ونفي الوجود عن الاضافات لا ينافيه
لاحتمال ان يكون مرادهم من الاضافات
مفهوماتها الا ماصدقت عليه قوله
فحقه ان يقيد آه وذلك لان القيد في
الاثبات للتخصيص فكان النفي للتعميم بناء
على ان النقيض الاخص اعم من نقيض
الاعم ذلك ان تاخذ استحالة الاجتماع
ههنا بمعنى وجوب عدم الاجتماع من
اي جهة سواء كانت واحدة او متعددة
لا عدم امكان الاجتماع من جهة واحدة

قوله لابد ان يكونا معنيين موجودين
لا يخفى ان العقل لا يوجب ذلك بل يوجب
عدم اجتماع الضدين فى محل واحد لا من جهة
واحدة ولا من جهتين وما ظن ان السواد
والبياض ضدان مع اجتماعهما فى البلقة
التى هى محل واحد من جهتين ساقط لان
البلقة عندهم ليس محلا واحدا فانهم لا
يقولون بالمتصل الواحد قوله ثم ذلك
البعض اه الظاهر ان المص فرع نفى التضاد
بين الامور التى عند العقل يختلف
باختلاف الاعتبار ويمكن اجتماعها فى
محل واحد من جهة واحدة على تعريف
الضدين فانه يدل على انهما لا يجتمعان
فى محل واحد اصلا لا من جهة واحدة ولا
من

ولا من جهتين وليس عدمية الحل والحرمة
ونحوهما مما يجزم به قوله وستعرف آه
هذا القيد مذكور فى تعريف المتقابلين
مع الوحدة وههنا بدونها فهو هناك
قيد مدخل وههنا قيد مخرج كما اشرنا
اليه والتحقيق انه اذا ذكر مع الوحدة يكون
قيدا للاجتماع قيدا للاجتماع بل بيانا
لاطلاقه فان الاجتماع لا يتصور الا بوجه
فاذا وقع فى سياق النفى يفيد التخصيص
بناء على نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص
فتامل ولا تغفل قوله فانه صفة نفسية
مشتركة بين الاعراض لا يخفى ان تعريف
الصفة النفسية كما سبق لا يصدق عليه
الا ان يقع المراد من القيام بالمحل نحو وجود

الاعراض فعبر به عنه قوله الاين آه
يفهم منه ان الواسطة فی الاثبات يستلزم
احدی الواسطتين ای الواسطة فی الثبوت
والواسطة فی العروض ولا يخفی انه يحتاج
الی الاثبات بل الامر بالعكس ليس كذلك
البتة الا تری فی واجب الوجود يتحقق
الواسطة فی الاثبات وانتفی الواسطتان
الاخريان ولعل المقصود ان التنافی بين
الضدين بالنظر الی ذاتهما بحيث يحكم به
بمجرد تصورها بخلاف المثلين فان
التنافی بينهما ليس كذلك ولا شك ان
الواسطة فی الاثبات لا يجتمع مع هذا
لنحو من انتفاء الواسطتين الاخريين
قوله الاول آه يمكن تاييده بما ذهب اليه
الحكماء

الحكماء من ان تشخص الشیء هو بعينه نحو وجوده
وان وجود العرض هو بعينه وجوده فی موضوعه
والحق ان ذلك المدعا بديهی وهذه المسالك
تنبيهات عليه فان قيل اجتماع المثلين
كاجتماع الخطين فی سطح واحد واجتماع السطحين
فی جسم واحد متحقق فانها حالة فی تمامی
السطح او الجسم حلول الطريان قلنا المراد
بوحدة المحل وحدته فی الذهن والخارج
معا ووحدة محل الخطين والسطحين
انما هی فی الخارج فقط اذ السطح او الجسم
من حيث انه ممتد الی جهة محل الخط او سطح
ومن حيث انه ممتد الی جهة اخری محل الخط
او سطح آخر فالمحل ههنا ليس واحد فی الخارج
والذهن معا بل فی الخارج فقط مع ان المتكلمين

لايبقى لون بالاطراف قوله اذ يلزم
النظر آه بتفصيله ان النظريين اما ان يجتمعا
فيلزم خلاف الضرورة الوجدانية او يتعاقبا
فيلزم تحصيل الحاصل ثم الكلام العلمين
النظريين المتماثلين فاجتماع العلمين
النظريين بان يكون احدهما تصورا بالوجه
والاخر تصورا بالكنه او احدهما
تصورا بوجه والآخر تصورا بوجه آخر
او احدهما ظنا والآخر يقينا خارج عن
المبحث قوله الثالث آه فان قلت يمكن قلبه
بانه لو امتنع اجتماع المثلين لجاز ان لا يوجد
احدهما في المحل ويوجد الآخر فيه واذا
انتفى احدهما عن المحل جاز اتصافه بضده
قلت اخذ في الدليل زوال احد الضدين
بعد

لعدم وجوده مصحح لوجود الضد الآخر لان
عدمه مطلقا مصحح له نعم يرد عليه ان زوال
احد الضدين مطلقا ليس مصححا لوجود الضد
الآخر بل مع انتفاء ما يماثله قوله الرابع آه
انه لو امكن اجتماع المثلين لارتفع الامان
عن حكم الحس والعقل وجاز ان يكون السواد
المحسوس سوادات كثيرة قوله ولو على
سبيل المجاز آه لو سلم ان ذلك على المجاز
بحسب الاصطلاح فلا شك ان بعد التصريح
بوحدة الذات وعدم التصريح بوحدة
الزمان لا يفهم الا الاجتماع في الذات ذلك
ان تقول للموجود عند الحكماء ظرف آخر
غير الزمان سموه بالدهر كما مر فلا يبعد
ان يكون ذكر وحدة الزمان احترازا عن الاجتماع

فيه قوله لادخال المتضائفين آه ولادخال
المتناقضين ايضا فان كلا من الوجود
والعدم يصدق على الآخر من جهة الوجود
في الذهن والعدم في الخارج وكلا من
الوجود واللاوجود يصدق على المتصف
بالوجود من جهة حمل الاشتقاق والمواطاة
ولذا اعتبر في التناقض فوق الوحدات
الثمانية المشهورة وحدة الحمل لا يقال هذا
القيد لادخال المتضادين ايضا كالسواد
والبياض المجتمعين في البلقة من جهتين
فانها محل للسواد من جهة ومحل للبياض
من جهة اخرى وكالحرارة والبرودة المجتمعتين
في الماء الفاتر فان الكيفية القائمة به حرارة
بالقياس الى البرودة الشديدة وبرودة
بالقياس

بالقياس الى الحرارة الشديدة لانا نقول المراد
بوحدة المحل وحدته بحسب الذهن و
والخارج والبلقة محل واحد بحسب الخارج
دون الذهن لما تقرر في موضعه ان
اختلاف العرضين يوجب تعدد المحل في
الذهن واما الكيفية القائمة بالماء الفاتر
فهي كيفية واحدة لا يتصور فيها التقابل
ثم لا يخفى ان المراد بالابوة والنبوة الابوة
والبنوة المطلقتان لان الابوة الجزئية القائمة
بزيد انما هي بالقياس الى البنوة الجزئية
القائمة بابنه لا ابره وكذا البنوة الجزئية القائمة
به انما هي بالقياس الى الابوة الجزئية القائمة
بابيه لا ابره وبهذا ظهر ان المتضائفين نحو
ان الاول كالابوة والنبوة المطلقتين والثاني

كابوة زيد لعمرو وبنوة عمرو لزيد وقيد
وحدة الجهة لادخال الاول وظهر ان هذا
القيد وكذا قول الشارح من جهتين
متعلق بالعارض لا بالمعروض كيف وح
يكون قيد وحدة لذات مغنيا عنه فتامل
قوله وهاهنا المعنى اه التضاد المشهوري
هو التضاد المصطلح عليه في قاطيغورياس
كما صرح به المحقق الطوسي في الاساس وهو
ليس بهذا المعنى بل اعم منه قال الشيخ في قا
طيغورياس الشفاء فلنقسم الان على الوجه
الذي ينبغي ان يفهم عنه الاصطلاح الذي
في قاطيغورياس وهو غير المصطلح عليه
في العلوم ومن بحثهم ان تجتمع بين الامرين
متقن عنى نفسه ثم قسم على هذا الاصطلاح
هكذا

هكذا المتقابلان اما ان يكون ماهيتهما معقولة
بالقياس الى الغير فهما متضايفان والا
فاما ان يكون الموضوع صالحا للانتقال
من احد الطرفين بعينه الى الاخر من غير
عكس واما ان لا يكون كذلك بل يكون
صالحا للانتقال من كل واحد منهما الى الاخر
او لا عن احدهما الى الاخر لان الواحد
لازم له فيسمى قسم الاول تقابل العدم والقنية
واما القسم الثاني وما دخل فيه مجتمعة يسمى
في قاطيغورياس اضدادا سواء كان احدهما
وجوديا والاخر عدميا او كان كلاهما وجوديا
وكذلك اذا كان الموضوع ينتقل من كل واحد
منهما الى الاخر او كان احدهما طبيعيا لا ينتقل
عنه ولا اليه فان جميع هذه نسميها اضدادا

في هذا الموضع ولا نبالي بان يكون احدهما
معنى وجوديا والآخر معنى عدميا قمه
وان اعتبر آه واعلم ان القدماء اعتبروا
في التضاد المستعمل في غير قاطيغورياس
ان يكون بين الضدين غاية الخلاف
والمتاخرون لما زعموا انه لا يشتمل الا
الطرفين اي السواد المحض والبياض
الصرف ظنوا ان التضاد الذي هو احد
الاقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل لا يعتبر
فيه غاية البعد اذ لو اعتبر زاد قسم خامس
وتحقيق المقام ان الالوان مثلا لها طرفان
احدهما سواد محض والآخر بياض صرف
وسائر الالوان اوساط بمعنى ان العقل
بمعونة الوهم ينتزع عنها مراتبهما بحسب
الشدة

الشدة والضعف فالتضاد في الحقيقة
انما هو بين الطرفين واما في الاوساط
فهو باعتبار مراتبهما المنتزعة عنها وذلك
يرجع الى التضاد الطرفين كما يشهد به الحدس
الصائب كيف والتخالف في الجملة يرجع
الى التخالف من وجه والتشابه من وجه
وهما لا يمكنان في الالوان البسيطة التي
ليست لها من حيث الا حيثية واحدة فالتخالف
في الجملة انما هو في المراتب المنتزعة عنها
من حيث ملاحظة الطرفين معها ويحول
حول ذلك ما قيل ان المقسم هو التقابل
بالذات والتقابل بين الحمرة والصفرة مثلا
انما هو من جهة قرب الحمرة الى السواد وقرب
الصفرة الى البياض وما قيل ان التقابل

بين الاوساط من حيث انها افراد
السواد والبياض والتفصيل ان نفرض
سلسلتين احديهما من السواد والبياض
والاخرى من ساير الالوان فالاولى طرفاها
السواد المحض والبياض الصرف ووسطها
الحقيقى ما لا تفاوت فى نسبته
الى الطرفين وغير الحقيقى ما فيها
تفاوت والاخرى طرفاها ما ينتزع
عن السواد فقط وما ينتزع عنه البياض
فقط ووسطها الحقيقى ما ينتزع عنه ما
هو وسط حقيقى فى الاولى ووسطها
الغير الحقيقى ما ينتزع عنها ما هو وسط
غير حقيقى فى الاولى فالاوساط فى هاتين
السلسلتين والطرفان فى السلسلة الثانية
ليس

بينها من حيث هى تقابل وتضاد بل تغاير
محض وبهذا يندفع ما اورد ههنا انه يتحقق
فى الاوساط لونان مختلفان قرب كل
منهما الى كل من الطرفين على السواء وانه
يعلم بالضرورة ان بين الحمرة والصفرة تعاند
بحسب خصوصية نوع كل منهما وانه يفرق
بالضرورة بين السواد الضعيف والحمرة
وبين البياض الضعيف والصفرة فتامل
جدا قوله كالمراة لا يخفى ان الحلو مثلا
اذا صار مرا يتغير شخصه ويستحيل مزاجه
الى مزاج اخر فلا يكون التضاد فى الطعوم
فان التضاد بل التقابل مطلقا انما هو
بالقياس الى محل واحد شخصى وبهذا
يندفع ما يتراءى وروده من ان التضاد

الحقيقي عندهم ليس الا بين الشيئين مع
تحققه بين الحلاوة والمرارة والحموضة
لكمال التباعد بينها وان التقابل عند
المحققين منحصر في الاربعة التي احدها التضاد
الحقيقي مع ان التقابل بين الملوحة والمرارة
مثلا ليس شيئا منها ثم المزة طعم بسيط
متوسط بين الحلاوة والحموضة والعقل ينتزع
عنها بمعونة الوهم الطرفين فان قلت القوم
جعلوا الطعوم التسعة بسائط وسائرها
كالمزة وغيرها مركبات فالايراد انما
يتوجه على المصنف حيث جعل بين الحلاوة
والحموضة تضادا وجعل المزة متوسطة بينهما
قلت من البين انهم تسامحوا في ذلك كيف
والفرق بين الكيفية التي في الماء الفاتر والكيفية

والكيفية التي في المس وجعل احدهما بسيطا
والآخر مركبا تحكم بل ارادوا بالتركيب ههنا
كون المزة مثلا بحيث يصح انتزاع الحلاوة
والحموضة عنه فما ظن ان المزة من الحلاوة
والحموضة فهو من بعض الظن هذا وقد بقي
بعد موضع نظر **قوله** كما يقرآه العدالة
كيفية مركبة من العفة والشجاعة والحكمة
والجور مقابلها فكان كيفية مركبة من اطراف
هذه الكيفيات اطراف الافراط والتفريط
لا على التعيين ولا يكون ضدا لواحد الخ
من واحد والمراد بتركيبهما من هذه الكيفيات
كونهما بحيث يصح انتزاعها عنهما بضرب
من التحليل **قوله** اذ لا تضاد بين الاجناس الخ
فان قلت المراد بالاجناس اجناس ليست انواعا

وبالانواع انواع متوسطة لان التضاد
الحقيقي انما هو بين السواد والبياض كما
مر وقد تقرر في موضعه ان مراتبهما بحسب
الشدة والضعف انواع مختلفة وهما جنسان
لها قلت هذا بحسب المشهور والنظر الجلي ع
والتحقيق على ما يظهر بالنظر الصايب ان
حمل السواد والبياض على مراتبهما حمل
العرضيات الانتزاعية والاطلاق الجنس
عليهما على سبيل المسامحة لانا نعلم بالضرورة
ان انتزاع السواد والبياض عن مراتبهما
وحملهما عليها على نحو واحد ولا شك ان حملهما
على ما هو وسط حقيقي فيهما حمل عرضي ضرورة
ان نسبته اليهما على السواء فكان بسيطا
فكذا سائر المراتب قال الشيخ في التعليقات

ليس

ليس للالوان فصل جوهري نسبته الى
البياض والسواد نسبة النطق الى الا
نسان ولا للبسايط فصل جوهري بل
يكون ذلك للمركب الجوهر قوله ثبت بالا
ستقراء اه قد استدل الشيخ في الهيات
الشفاء على ان الضد للواحد واحد حيث
قال ان جعل جاعل غاية الخلاف انها قد
يقع بين الواحد وبين آخرين اثنين
فذلك محال لان المخالفة بين الواحد
وبينهما اما ان يكون في معنى واحد من جهة
واحدة فيكون المخالفات للواحد من
جهة واحدة متفقة في صورة الخلاف وتكون
نوعا واحدا لا انواعا كثيرة واما ان يكون
في جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد

لا وجها واحدا فلا يكون ذلك بسبب الفصل
الذي اذ الحق الجنس وفعل ذلك النوع من
غير انتظار شئ وخصوصا في البسايط
بل يكون من جهة لواحق واحوال يلزم
النوع وكلامنا في نمط واحد من التضاد
في التضاد الذي بالذات فقد بان ان
ضد الواحد واحد ويمكن ان نستدل
على نفي التضاد بين النوعين المختلفين
بالجنس بان مناط التضاد بينهما على ذلك
التقدير لا يكون كل واحد من الجنس والفصل
بل واحد منهما والا لا يكون التضاد تضادا
واحدا فيكون ذلك التضاد حقيقة بين
الفصلين او بين الجنسين لا بين النوعين
وبهذا يظهر لك ان التضاد في الحقيقة ليس

لا

لا في البسائط واما نفي التضاد في الاجناس
فلان الجنس بلا انضمام الفصل طبيعة مبهمة
غير متحصلة لا يصلح ان يكون ضدا فتدبر
قوله فان اعتبر قبوله آه هذا لا يكفي
في العدم والملكة المشهورين بل لا بد من
ان يمتنع انتقال الموضوع من العدم
الى الملكة ويمكن انتقاله من الملكة الى
العدم كما صرح به في اساس المنطق
وايضا لا بد من ان يكون الملكة قوة هي
مبداء قريب للفعل والعدم عدما
لها قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء
العدم الذي ههنا ليس هو العدم
الذي يقابل اي معنى وجودي بل
الذي يقابل القنية اعني فقدان القوة

التى لها يمكن العقل متى شاء صاحبها قوله
فلذلك اثبتوا آه كانهم جوزوا ان لا يكون
ضد الواحد واحد اذ ذهبوا الى ان كمال
البعد انما هو بين الصورة النارية
والمائية وانما خصصوا الصور النوعية
بالعنصرية لان التضاد لا يتحقق بين
الصور الفلكية ولا بين الصور المعدنية
ولا بينها وبين الصور العنصرية اذا
التضاد انما هو بالقياس الى محل واحد
ومواد الصور الفلكية مختلفة ومخالفة
لمادة العناصر ومحل الصور المعدنية
العنصرية هو الهيولى ومحل الصور
المعدنية هو الممتزج من العناصر
الاربعة التى ليس امتزاجها على نحو واحد

واحد نعم لو كانت الهيولى محلا
للصور المعدنية لتحقق التضاد بين
الصور المعدنية وبينها وبين الصور
العنصرية على تقدير انعدام العنصرية فى
المواليد وبين الصور المعدنية فقط
على تقدير بقائها قوله واللاابياض آه
المراد باللاابياض رفع البياض لا غير
البياض لان مفهوم غير البياض
وان كان حالا فيما ليس ببياض
لكنه مقابل للبياض باعتبار الحمل دون
الحلول قوله واجيب بان العدم آه
فيه ان العدم المطلق بمعنى سلب
الوجود المطلق يقابل العدم المضاف
اليه لامتناع اجتماع العدم المطلق

بمعنى سلب الوجود وعدم العدم المطلق
بهذا المعنى نعم العدم المطلق بمعنى السلب
المطلق لا يقابل العدم المضاف اليه لامكان
اجتماعهما وذلك لان السلب المطلق على
وجهين الاول ان يلاحظ مع الاطلاق
والثاني نفس طبيعته لا مع الاطلاق وسلبه
على الوجه الاول غير معقول لكونه مبطلا
لنفسه فهو على الوجه الثاني فح يجتمع
مع ثبوته فی ضمن فردين وبهذا يحل
الشك المشهور وهو ان عدم العدم
المطلق فرده ونقيضه وبينهما تدافع اذ
الفردية يقتضى الحمل والتناقض يقتضى
امتناعه وذلك لانه ان اريد بالعدم المطلق
سلب الوجود المطلق فعدمه ليس فردا
له

له وان اريد به السلب المطلق فعدمه
ليس نقيضا له وما قيل ان رفع كل شئ
نقيضه ليس كليا كما ان نقيض كل شئ
رفعه ليس صحيحا وبالجملة موضوع
الفردية والتناقض ههنا متغايران
بالذات وقد جعل بعض الاجلة من
المتاخرين فی التفصى عن الاشكال موضوعهما
متغايران بالاعتبار وقال هذا العدم
المقيد من حيث انه عدم مقيد بقيد مع
قطع النظر عن خصوصية القيد نوع منه
ومن حيث انه رفع للعدم مقابل له فالمنظور
اليه فی الاعتبار الاول هو كونه عدما
مقيدا بقيد وفی الاعتبار الثانی هو
كونه رفع العدم وسلبه فالموضوع

مختلف بالاعتبار وحاصل كلامه ان
هذا العدم من حيث هو عدم مقيد
بقيد ما لا بالخصوص فرد له فان مناط
الفردية هو التقيد بقيد ما وخصوصية
القيد ملغاة ومن حيث هو رفع مقيد
به بخصوصية نقيض له فان مناط كونه
نقيضا له هو كونه رفعا له من حيث هو
رفع له بخصوصية لا من حيث انه خصوصية
من خصوصيات المقيد فمن اعترض
عليه ان المقيد باعتبار مطلق التقيد اذا
كان نوعا من العدم كان باعتبار الخصوصية
اخرى بان يكون كذلك وتنوعية الاول
بالقياس الى طبيعة العدم يقتضي مدافعة لان
يكون الثاني ايضا نوعا لا يليق منه فكانه
لم

لم يتنبه على المراد ولم يصل الى المقصود ثم
يمكن الجواب عن اصل الاعتراض بان
المراد بالوجودي ههنا اعم مما يلزم
له فالتقابل بين العمى واللاعمى تقابل
السلب والايجاب اذ لا يعتبر في العمى
الذي هو العدمي محل قابل للاعمى
الذي وجودي بهذا المعنى فتامل قوله
وثانيا آه هذا ظاهر الدفع لان التقابل
بين عدم اللازم ووجود الملزوم ترجع
الى التقابل بين عدم الملزوم ووجوده
او بين عدم اللازم ووجوده فان التقابل
بينهما انما هو لاستلزام وجود الملزوم
وجود اللازم وعدم اللازم عدم الملزوم
ثم الحق ان اللازم اللاعم في الحقيقة انما

هو لازم للاعم فبين وجود اللازم
وعدم الملزوم ايضا تقابل بالعرض
قوله ورد بان الكلام آه لايخفى ان وصف
الشئ بحال المتعلق فى الحقيقة وصف للمتعلق
كما بين فى موضعه فحمل وجود اللازم
وعدم الملزوم حقيقة هو للازم والملزوم
الا ان يقال الوجود والانتفاء رابطيان
قوله تنبيها آه بل تنبيها على ان المراد بالوجودى
ههنا ما لا يكون سلبا لمقابله وبالعدمى
ما يكون سلبا له ولعله اشار الى ان ذلك
ليس معنى آخر للوجودى مغايرا للمعانى الثلث
المشهورة بل واحدا منها اى ما لا يكون السلب
جزء مفهوم لكن تخصص السلب بسلب المقابل
قوله فقد دخل آه قد عرفت ان لا تقابل بينهما

بينهما بوجهين قوله الثالث آه قد سبق ان
المراد بالوجودى ههنا ما لا يكون السلب
جزء مفهومه فان الضدان لا يلزم ان يكونا
موجودين خارجين وكذا الملكة لا يلزم
ان يكون موجودة خارجية كيف وح لا يصح
حصر التقابل فى الاربعة ولا ينعكس
تعريف الضدين ولا تعريف العدم والملكة
وقد سبق ايضا ان المراد بامتناع اجتماع
المتقابلين امتناع اجتماعهما باعتبار
الحلول فالتقابل بين الضدين لا يكون
باعتبار وجودهما فى الخارج وكذا بين
العدم والملكة لا يكون باعتبار اتصاف
المحل بالعدم ووجود الملكة فى الخارج كيف
والتقابل بين الشيئين باعتبار وجود احدهما

قوله

في نفسه ووجود الآخر لغيره مما لا يقبله
الذهن السليم قوله واما الايجاب والسلب آه
تفصيله ان الايجاب ثبوت النسبة التقييدية
والسلب انتفاؤها فهذين المتقابلين
هي النسبة التقييدية ومحلهما هو الموضوع
والمحمول لان كلا من وقوع النسبة ولا وقوعها
نسبة تامة خبرية فهذان المتقابلان لهما
بالنظر الى انفسهما وجود ذهني لا يتحد
وحده والوجود الخارجي وبالنظر الى حصولهما
في الذهن وجود ذهني يتحد وحده والوجود
الخارجي لان كلا منهما لهذا الاعتبار كان
اعتقادا لاتحاد العلم والمعلوم وامتناع تعلق
الادراك التصوري بالنسبة التامة الجزئية كما
ذهب اليه المتاخرون وبالنظر الى تعبيرهما
بعبارة

بعبارة وجود مجازي والتقابل بينهما
انما هو باعتبار الوجود الثاني والثالث
لاجتماعهما بحسب الوجود الاول وفيه نظر
اما اولا فلان ما ذكره هو التفسير السلب
والايجاب المعتبرين في القضايا وما هو
من اقسام التقابل هو السلب والايجاب
مطلقا سواء كان في القضايا او في المفردات
قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالسلب
والايجاب ان لم يحتمل الصدق فبسيط كالفرسية
واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس
وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين
المعنيين على موضوع واحد محال واما
ثانيا فلان العلم الذي هو عين المعلوم
هو العلم التصوري دون التصديقي بل الحق

ان الكيفية الاوعائية من لواحق الكيفية
العلمية كما يشهد به الوجدان السليم قال
نا قد المحصل كانهم قسموا المعاني الى نفس
الادراك والى ما يلحقه وقسموا ما يلحقه
الى ما يجعله محتملا للتصديق والتكذيب
والى ما لا يجعله كذلك كالهيات اللاحقة
به من الامر والنهي والاستفهام وغيره
ذلك وسموا القسمين الاولين بالعلم
واما ثالثا فلانا نعلم بالضرورة ان
بينهما مع قطع النظر عن الوجودات الثلث
تقابلا وليس ذلك الا تقابل السلب والايجاب
بل الحق ان التقابل بينهما ليس الا بهذا الوجه
اي بالنظر الى الواقع مع قطع النظر عن
هذه الوجودات الثلث فان العقل الصحيح
يحكم

يحكم بانه يجري في المطابق والمطابق بالكسر
والفتح ولا يختص بالمطابق بالكسر فتدبر
قوله الرابع آه ينبغي ان يذكر ههنا تقابل
الايجاب والسلب المعتبر في المفردات
وهو ان يوخذ مثلا وجود الفرس
في نفسه وسلب وجوده كذلك فالمتقابلان
بالايجاب والسلب في المفردات الوجود
والعدم المحموليان كما انهما في القضايا
الوجود والعدم الرابطيان قال الشيخ في
الشفاء ان من التقابل الايجاب والسلب
ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان سواء
كان باعتبار وجوده في نفسه او وجود
لغيره ومعنى السلب لا وجود اي
معنى كان سواء كان لا وجوده في نفسه

اولا وجوده لغيره قوله فمن زعم آه
تلخيص المقام انه ان اخذ صدق مفهوم
الفرس وسلب صدقه كان التقابل بين
الفرس واللافرس تقابل السلب والايجاب
المعتبر في القضايا وكان تقابلا باعتبار
الحلول في الموضوع والمحمول لرجوعهما
الى وقوع النسبة ولا وقوعها وان
اخذ وجود الفرس في نفسه وسلب
وجوده بالمعنى المصدري وكان التقابل
بينهما تقابل السلب والايجاب المعتبر
في المفردات وكان تقابلا باعتبار الحلول
في الحقيقة الفرسية بان يكون الحلول
في الايجاب وسلبه في السلب على قياس
الحمل في القضايا وان اخذ مفهوم الفرس
من

من حيث هو وسلب مفهومه لا بالمعنى
المصدري كان التقابل بينهما خارجا عن
الاقسام الاربعة بل سمي ذلك تبانا لا
تقابلا لكونه باعتبار الحمل دون الحلول
وما قيل ان السلب لا يضاف الا الى الوجود
فهو لو سلم كان في السلب بالمعنى المصدري
هذا الزاعم ان زعم ان بين الفرس واللافرس
تقابل السلب والايجاب نظرا الى الوجهين
الاولين فصحيح وان زعم ان بينهما هذا
التقابل نظرا الى هذه الوجوه مطلقا
فليس بصحيح قوله التقابل بالذات آه
اراد ان يبين ان التقابل مقول على اقسامه
الاربعة بالتشكيك واستدل عليه اولا
بان التقابل بالذات انما هو بين السلب

والايجاب فان معنى التقابل استلزام
كل من المتقابلين سلب الآخر وهذا
المعنى فى السلب والايجاب بالذات وفى
سائر الاقسام بالعرض ولا شك ان
التقابل بالذات اولى من التقابل بالعرض
والمراد بالتقابل بالذات نفى الواسطة
فى الثبوت لا نفى الواسطة فى العروض
ولا نفى الواسطة فى الاثبات والا لا يكون
الاقسام الثلثة متقابلة فى الحقيقة ولا
يكون الحكم بالتقابل بين الضدين مثلا
بديهيا وثانيا بان السلب ينفى نفس
الايجاب بخلاف الضد فانه لا ينفى نفس
ضد الآخر بل عارضه ولا شك ان النافى
للذاتى اولى فى امتناع الاجتماع من النافى
للعرض

للعرضى ويرد على الاول انه لو سلم ان معنى
التقابل هو استلزام كل من المتقابلين سلب
الاخر فلا نم ان هذا المعنى يثبت فى الاقسام
الثلثة بواسطة السلب والايجاب وعلى الثانى
انا لا نسلم ان احد الضدين لا ينفى نفس
الضد الآخر بل كما انه ينفى عارضه ينفى نفسه
ولو سلم فنفى احد المتقابلين الآخر ليس
نفس التقابل بل لازما له لا على التعين
فما يلزم هو تشكيك لازم التقابل فى
التقابلات وتحقيق المقام انه لا اختلاف
فى مفهوم التقابل ضرورة ان مفهومه يصدق
على اقسامه الاربعة على السوية كيف والتقابل
المصدرى نوع للمتقابلات وهى حصص منه
بل التشكيك انما هو فى الحاصل منه اى مفهوم

المتقابل بالنسبة الى المتقابلات وذلك
يرجع الي التعاند الذي هو مفاد القضية
المنفصلة والتباعد الذي هو بحسب التحقق
في الواقع اما الاول فلان التعاند بين
النقيضين اقوى من التعاند بين الضدين
لتعاند النقيضين في الصدق والكذب معا
وتعاند الضدين في الصدق فقط واما
الثاني فلان التباعد بحسب التحقق بين
الضدين اقوي من التباعد بين السلب
والايجاب لان الجسم الابيض ابعد عن
الاتصاف بالسواد من الجسم الشفاف
فان الابيض متصف بسلب السواد مع
امر زايد عليه وهو الاتصاف بالبياض
المانع عنه والجسم الشفاف متصف بسلب

السواد

السواد فقط وبهذا التحقيق يرتفع الاختلاف
الذي بينهم في هذا المقام فافهم واستقم
قوله لما كانت العلية آه عدل التعريف
عن المشهور الذي اورده المصنف في
صدر هذا الموقف وجعل العلة من العوارض
الشاملة للموجودات على سبيل التقابل
لان هذا التعريف اعم من التعريف المشهور
ولا يلزم عليه ان يكون بعض المباحث
طفيليا وشمول العلية على سبيل التقابل
اشمل من شمولها على سبيل الاطلاق
مع ان الاول معلوم بالضرورة والثاني
غير معلوم لا بالضرورة ولا بالبرهان قوله
تصور احتياج الشيء آه يطلق العلة
على معنيين الاول كون الشيء محتاجا اليه

والثاني كونه مترتبا عليه اي كونه بحيث
لولاه لامتنع وجود الآخر وكونه متقدما
على الآخر بالذات وهما متلازمان
ضرورة ان المحتاج اليه هو المترتب
عليه والمترتب عليه هو المحتاج اليه
ولكل منهما معنى مصدري انتزاعي مصداقه
للمطولية المصدرية ومعنى آخر هو منشأ
الانتزاع والمقصود ههنا هو المعنى الاول
بالمعنى المصدري وتصور كنهه ضروري فان
كنهه ليس الا ما يحصل في الذهن عند الا
نتزاع على قياس سائر المعاني المصدرية
فلا يرد عليه ان اللازم من التصديق
الضروري مطلقا اي الحاصل لكل واحد
من يقدر على الكسب ومن لا يقدر عليه
ان

ان يكون اطرافه ضرورية بوجه ما وهو
مما لا يقبل النزاع ولا يحتاج الى البيان
قوله فالمحتاج اليه الى آخره فيه اشارة الى
ان المحتاج اليه في عدم الشيء لا يسمى
علة لذلك شيء بل يقال علة لعدمه
وكذا المحتاج اليه في وجود شيء لو انتفائه
عنه وان المحتاج حقيقة هو وجود الشيء
لا نفسه كما ذهب اليه القايلون بالجعل
المؤلف وان الجعل عندهم وان كان هو
الاتصاف ونسبته الى الطرفين سواء
الا ان محط الحكم هو المحمول دون الموضوع
قوله والعلة اما تامة الخ فيه مسامحة لان
الوحدة معتبرة في المقسم فلا يصدق على
العلة التامة فانها علل كثيرة وليست علة

واحدة كما سياتى قوله الكائن به الشئ
بالفعل اي تكون نفسه مقتضية لحصوله
بالفعل من حيث هي لا من حيث انها مستلزمة
لامر آخر وكذا المراد بما به الشئ بالقوة
فلا ينتقض تعريف هاتين العلتين بمادة
الفلك منعا وجمعا قوله لانا نقول آه
هذا الجواب بعد تسليم ان صورة السيف
هي الشكل المخصوص دون ما هو مبدأ
الآثار المختصة وحاصله ان هذا الشكل مطلقا
ليس صورة للسيف بل الشكل المقارن
لمادة الحديد ولك ان تقول فى الجواب
ان السيف مركب صناعى والكلام فى المركب
الحقيقى قوله وليس المراد فيه تعريض
للمصنف حيث اطلق الصورة والمادة مكان
العلة

العلة الصورية والمادية والحق انه قد يفرق
بين الصورة والمادة وبين العلة الصورية
والمادة بان المادة والصورة تختصان بالاجسام
والعلة الصورية والمادية تعمان
للجوهر والاعراض وربما لا يفرق بينهما
فيطلق الصورة والمادة موضع العلة
الصورية والمادية كما ان الشيخ فى الهيات
الشفاء اطلق العنصر والصورة على هاتين
العلتين هذا واما ما ذكره بعض المحققين
ههنا ان الغرض منه وقع سوال يرد وهو
ان ايراد مباحث العلة الصورية والمادية
فى الامور العامة وحينئذ حيث لا يتحققان
فى الاعراض ففيه انهما علم ما بين هذا
المحقق لا تحققان فى الانواع الحقيقية

من الاعراض والمعتبر في الامور العامة
شمولها للماهيات المحققة ثم ههنا
اشكال وهو ان العلة الداخلة لا تنحصر
في العلة والمادية لانهما لا يتحققان في بعض
الاعراض المركبة كالخلقة المركبة من الشكل
واللون والعشرة المركبة من الوحدات كيف
والعلة المادية يجب ان يتقدم على العلة
الصورية واجزاء هذه الاعراض ليس بينهما
تقدم وتاخر وذلك ان نقول الخلقة ليست
مركبا حقيقيا اذ التركيب الحقيقي ان يترتب
على المركب اثر سوى مجموع اثار الاجزاء
والخلقة ليس لها اثر كذلك واما العدد
فليس محتاجا الى الوحدات في الوجود بل
في التاليف فقط فالتاثير فيه هو بعينه

التاثير

التاثير فيها كما يشهد به التامل الصادق
فليتامل قوله ولها اي للمادة اه هذه
الاسماء اسماء للهيولى العنصرية واطلاق
المادة والطينة عليها باعتبار انها مشتركة
بين الصور ولها اسم اخر هو اسم الموضوع
قال الشيخ في طبيعيات الشفاء وهذه الهيولى
من جهة انها بالقوة قابلة لصورة او صور
تسمى هيولى لها ومن جهة انها بالفعل حاملة
لصورة تسمى في هذا الموضع موضوعا لها
وليس معنى الموضوع ههنا معنى الموضوع
الذي اخذناه في المنطق جزء رسم الجوهر
فان الهيولى لا يكون موضوعا بذلك المعنى
البتة ومن جهة انها مشتركة للصور كلها
تسمى مادة وطينة ولانها ينحل اليها بالتحليل

فيكون هي الجزء البسيط القابل للصورة
من جملة المركب يسمى اسطقسا وكذلك
كل ما يجري في ذلك مجراها ولانها مبتدا
منها التركيب في هذا المعنى بعينه يسمى عنصرا
وكذلك كل ما يجري في ذلك مجراها وكانها
اذا ابتداء منها يسمى عنصرا واذا ابتداء من المركب
وانتهى اليها يسمى اسطقسا اذ الاسطقس
هو البسيط اجزاء المركب قوله اي العلة الغائية
فسر الغاية بالعلة الغائية لان الغاية اعم
من العلة الغائية فان الاثر المترتب على الفعل
من حيث انه ينتجه لذلك الفعل يسمى فائدة
له ومن حيث انه طرف الفعل ونهاية يسمى غائية
له ثم ذلك الامر المسمى بهذين الاسمين ان كان
سببا لاقدام الفاعل على الفعل يسمى بالقياس

الى

الى الفاعل غرضا ومقصودا وبالقياس
الى الفعل علة غائية وان لم يكن سببا كان
فائدة وغاية فقط قوله لتوقفه عليهما ام
كون الفاعل والغاية علتين للوجود فقط
انما هو على تقدير الجعل المؤلف بل الحق
انهما في المعلول المركب على كلا التقديرين
ليسا علتين حقيقة للوجود ايضا فان الكل
يستتبع الاجزاء في التقوم والوجود كما يشهد به
الوجدان السليم قال الشيخ في طبعيات
الشفاء الفاعل والغاية كانهما مبدان
غير قريبين من المركب المعلول فان الفاعل
اما ان يكون مهيا للمادة فيكون سببا لايجاد
المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا من
المعلول او يكون معطيا للصورة فيكون

سببا لايجاد الصورة والغاية وسبب للفاعل
في انه فاعل وسبب للصورة والمادة بتحريكها
للفاعل قوله فان الموجب لايكون آه اي
الموجب التام لايكون لفعله علة غائية
خارجة عن ذاته فلا يرد عليه ان الفاعل الموجب
عندهم يجوز ان يكون بنفسه علة غائية
بل صرحوا بان ذات الواجب تع علة غائية
كما انه علة فاعلية مع ان الايجاب ههنا مقابل
للاختيار الذي هو كون الفاعل بحيث ان
شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ويندفع عنه
ما اورده الامام في شرح الاشارات من ان
الحكم بكون العلة الغائية مخصوصة بالفاعل
المختار ينافي ما حكموا من اثبات الغايات اي
العلل الغائية للطبايع اذ لا اختيار لها ضرورة
وذلك

وذلك لان الطبايع ليست موجبة تامة لاثارها
بل صرحوا بانها ليست فاعلة لها اصلا ولا حاجة
في دفعه الى ما ارتكبه المحقق الطوسي من
التزام تحقق الشعور فيها قال الشيخ في
الهيات الشفاء العلة الفاعلية الطبيعية
لا تفيد وجودا غير التحريك باحد انحاء التحريكات
فتكون مفيدا لوجوده في الطبيعيات مبدأ
حركة قوله والغاية معلولة آه اي في عالم
الكون والفساد قال الشيخ في الهيات الشفا
فان الذي بالذات للعلة الغائية بما هي
علة غائية ان يكون علة لسائر العلل
ويعرض لها من جهة ان معناها قد يكون
واقعا في الكون ان يكون معلولا والتحقيق
على ما يقتضيه النظر الدقيق ان العلة الغائية

علة محضة وليست معلولة اصلا لان الفاعل
فى الوجود مطلقا ليس الا الواجب تع وهو
فاعل لاجل ذاته لا لاجل غيره ولا علة الفاعلية
بل هو فاعل لذاته كما ان علمه تع علم فعلى
لا يعزب عنه شئ فكما ان الفاعلية تنحصر
منه فكذا الغاية ما فهم **قوله** فانا اذا وجدنا
آه يعنى ان الامكان موضوع اولا فكانه
قيل ما يحتاج اليه الممكن بعد ثبوت الامكان
فلا يرد عليه ان كون الامكان وصفا للمعلول
لا يقتضى عدم اعتباره فى جانب العلة كما
فى العلة المادية والصورية وهذا الوجه بعينه
يجرى فى عدم اعتبار الاحتياج فى جانب العلة
واما التاثير والوجوب فوجه عدم اعتبارهما
ان التاثير يرجع الى نفس العلة والوجوب الى
نفس

نفس المعلول ولا يبعد ان يقال لو كان
الامكان علة يلزم تقدم الاحتياج الى نفسه
بمرتبتين لكونه علة للاحتياج ولو كان
الاحتياج علة يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة
واحدة فتدبر **قوله** فتقدمها على المعلول آه
انت تعلم ان العلة التامة عبارة عن احاد
العلل الناقصة لا عن المجموع المركب
منها المغاير لها فلا يصدق العلية عليها
كما يصدق على العلة الناقصة ويكون واحدة
من العلل الناقصة فكان تقدمها بمعنى
تقدماتها لا بمعنى تقدم مجموعها ولا بمعنى
تقدم كل واحد واحد منها فالفرق بين
الاحاد المحضة والمجموع وكل واحد واحد وكذا
بين تقدمات الاحاد وتقدم المجموع وتقدم

واحد واحد مما لا يخفى و لهذا الظهر لك ان
وجود العلة التامة هو وجودات العلل
الناقصة وعدمها هو عدماتها وبه ينكشف
لك ان عدم المعلول يستند الى عدم احدى
العلل الناقصة لا بخصوصها فما قيل ان عدمه
يستند الى عدم العلة التامة لا الى عدم العلة
الناقصة لا بخصوصها ولا لا بخصوصها
ساقط فتامل فى ذلك لعل الحق لا يتجاوز عنه
قوله اذ مجموع الاجزاء الخ قد عرفت سابقا
ان العدد سواء كان مشتملا على الجزء الصورى
او غير مشتمل عليه ليس مركبا من الاعداد فلا
يكون مجموع المادة والصورة جزءا للعلة
التامة فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه
بل ليس ههنا فى الحقيقة جزء وكل لما عرفت

ان العلة التامة احاد محضة قوله قلنا
انه جزء للفاعل الخ حاصله ان المراد بالفاعل
ههنا هو الفاعل المستقل بالتاثير فكان
وجود الشرط وعدم المانع من تتمته و قيوده
وكان ذكره متضمنا لذكرهما لتضمن ذكر
المقيد ذكر القيد فلا حاجة الى افرادهما
بالذكر بل يجب عدم ذكرهما لان المعلول
يتوقف على المقيد فقط اى ما يصدق
عليه المقيد ولا يتوقف على القيد بل
يستلزمه فان القيد خارج عن المقيد
ولازم له ولا يلزم من توقف الشيء
على الملزوم توقفه على اللازم وربما
اجيب عنه بان المقسم هو العلة القريبة
والشرط وعدم المانع من العلل البعيدة

لان المعلول يتوقف عليهما بواسطة
توقف تاثير الفاعل عليهما لكنه يشكل
بالغاية فانها من العلل البعيدة لكونها
علة فاعلية الفاعل ويمكن التفصى عنه
بان احتياج المعلول الى الغاية فى نفس
الصدور وان كان بواسطة احتياجه الى
الفاعل لكنه احتياجه اليها فى نحو الصدور
الواقع على وفق الارادة بلا واسطة فان
للمعلول بحسب نحو تقومه ووجوده احتياجات
الاول احتياجه فى التاليف وهو الى المادة
والصورة فقط لا الى غيرهما من العلل لا
بالذات ولا بالعرض كما عرفت والثانى
احتياجه فى نفس الصدور اى لا من حيث
وقوعه على وفق الارادة هو اولا وبالذات
الى

الى الفاعل وثانيا وبالعرض الى سائر
العلل والثالث احتياجه فى الصدور من
حيث هو واقع على وفق الارادة وهو
الى الفاعل والغاية اولا وبالذات والى
غيرهما ثانيا وبالعرض فتامل جدا قوله
وقد يجعلان اه هذا الجاعل كانه اخذ
المادة بمعنى القابل مطلقا لا بمعنى الخارج
عن هذا التقسيم فلا يرد عليه ان جعل الشرط
وعدم المانع من تتمة المادة مع تحققهما
فيما لا يتحقق فيه المادة كالبسائط بعيد
قال الشيخ فى الهيات الشفاء فيكون المبادى
اذن كلها من جهة خمسة ومن جهة اربعة
لانك ان اخذت العنصر الذى هو قابل
وليس جزء من الشئ غير العنصر الذى

هو جزء كانت خمسة وان اخذت كليهما
شيا واحد لاشتراكهما فى معنى القوة
والاستعداد كانت اربعة نعم يرد عليه
ان حيثية استجماع الشرايط وارتفاع
الموانع فى القابل تعليلية لا يحتمل التقييدية
لان القابل هو ذاته من حيث هو فكان
معنى كون الشرط وعدم المانع من تتمة
المادة انهما من توابع المادة وداخلان فى
عدادها ولا يخفى انه لا يدفع النقض
الا بتكلف قوله فان قلت اذا جعلت اه
هذا السوال لا يرد على تقريرنا معنى كون
عدم المانع جزء للفاعل قوله لكن يجوز
ان يتوقف الخ فان قلت عدم المانع سلب
البسيط لا حقيقة له ولا ثبوت له لشئ فكيف

يجوز ان يتوقف عليه شئ قلت هذا
كالمجهول المطلق حيث حكم عليه بانه لا يحكم
عليه والجواب الجواب قوله بل معناه الخ بل
معناه انه من قيود الفاعل المستقل بالتاثير
ولوازمه فالمعلول لا يتوقف عليه اصلا
قوله وايضا الموضوع اه فيه ان الموضوع
داخل فى الشرط وقد مر انه من تتمة الفاعل
او المادة فلا حاجة الى التعرض به ولعل
ذلك مبنى على تفسير الشرط بما لا يشتمل الموضوع
كما هو المتبادر منه قوله الجنس اذا اخذ اه
حاصله ان الجنس والفصل اذا اخذ لا بشرط
شئ كانا متحدين مع الماهية واذا اخذ بشرط
لا شئ كانا مادة وصورة فلا يرد عليه ان
الكلام فى الجنس والفصل من حيث الحيثية

والفصلة وكونهما مادة وصورة باعتبار
اخر لا ينفع **قوله** او نقول آه يفهم منه ان
الاجزاء العقلية علل الاجزاء بحسب الوجود
الذهني والامر ليس كذلك فانها ليست اجزاء
في كلا الوجودين كما مر تحقيقه كيف والجزئية
ولا الجزئية لا يختلفان باختلاف الوجود
قوله اما ان يكون جزءا عقليا آه الجزء العقلي
ليس من اقسام العلة لانه ليس جزءا في الحقيقة
كما سبق **قوله** الاول لو علل آه لا يخفى ان
هذا الدليل يدل على امتناع تعدد العلة
التامة بمعنى المحتاج اليها مطلقا سواء
كان على سبيل الاجتماع او على سبيل البدلية
وكذا على امتناع تعددها بمعنى المترتب عليها
مطلقا فان الشيء لا يترتب الا على ما يحتاج
اليه

اليه ولو ترتب في ظاهر الامر على شيئين كان
في الحقيقة مترتبا على القدر المشترك بينهما
قوله منشأ الاحتياج آه ان اريد بالعلية
كون الشيء محتاجا اليه فنسبة الاحتياج
والعلية معتبرة وان اريد بها الترتب فالامر
بالعكس **قوله** فلا استحالة فيه آه انت
تعلم ان الممكن في وجوده وعدمه محتاج الى العلة
في وجوده الى وجودها وفي عدمه الى عدمها
فلو كانت احدى العلتين موجودة و
وجد المعلول لوجودها والاخرى
معدومة ولم يعدم المعلول بعدمها
يلزم الترجح بلا مرجح فان المفروض
ان كلا منهما علة الوجود والعدم متحققة
مع تحقق احد المعلول دون آخر بل يلزم

لانه لابد لعدم المعلول من علة وعلة عدم
علة الوجود اذ لو كان له علة غير عدم علة
الوجود لكان عدم تلك العلة داخلا في علة
الوجود فلا يكون علة الوجود مستقلة وقد
فرضناها مستقلة ١٢ منه

الترجح المرجوح لعدم الاحتياج العدم الى التاثير
مع انه هذا الدليل كما اشرنا اليه يدل على
امتناع توارد العلتين مطلقا ضرورة
ان الاحتياج وعدمه لا يختصان بحال الوجود
قوله فيلزم تحصيل الحاصل اى تحصيل الحاصل
بتحصيل آخر لان تحصيل العلة الثانية مغاير
لتحصيل العلة الاولى بالضرورة كيف وتحصيلها
انتفى بانتفائها لامتناع زوال المعروض
وبقاء العارض فلا يرد عليه ان الثانية
تفيد اصل الوجود فى الزمان الثانى فالفاعل
فى كل زمان يفيد اصل الوجود وتلك الافادة
مستمرة باستمرار الوجود سواء كانت من
علة واحدة او متعددة قوله لانا نقول اه
انت خبير بان عدم العلة علة لعدم المعلول

ولا

ولا يمكن تخلفه عنه كما لا يمكن تخلف وجود
المعلول عن وجود العلة التامة فانه كما
يقال وجدت العلة فوجد المعلول يقال
عدمت العلة فعدم المعلول بلا فرق
فذلك الاستلزام كاستلزام وجود العلة
لوجود المعلول ولا يتوقف على امتناع
ان يكون لواحد شخصى علتان مستقلتان
ولو لم يستلزم عدم العلة عدم المعلول
لكان وجوده اعم من وجودها واللازم
الاعم فى الحقيقة لازم للاعم فيكون
العلة حقيقة هى القدر المشترك بين هاتين
العلتين قوله وقد يتم اه لا يخفى انه
اذا كان لكل منهما تاثير تام كان تاثير كل
منهما مغايرا للتاثير الاخر فيلزم تحصيل

يمكن
تعدد المستقلتين
لو اراد امتناع ... تخلف
العلة عن المعلول كلاهما على تقدير وجوده
تخلف المعلول عن العلة فقط

الحاصل المستحيل والحق ان المؤثر على ذلك
التقدير حقيقة هو القدر المشترك وكانت
خصوصية كل منهما ملغاة في التاثير فانا
لا نعني بالتاثير الا ما يتبعه الترتب
ولا شك ان المترتب عليه في الحقيقة على
ذلك التقدير هو القدر المشترك ثم
العلية بمعنى الترتب وبمعنى كون الشيء
محتاجا اليه مثلا زمان كما اشرنا اليه في صدر
هذا المرصد والمقصود في هذا الدليل بيان
امتناع تعدد العلة تاما بالمعنى الاول ويلزم
منه امتناع تعددها بالمعنى الثاني كما ان
المقصود في الدليل الاول بيان امتناع تعددها
بالمعنى الثاني ويلزم منه امتناع تعددها بالمعنى
الاول فلا تغفل قوله كجوهر فرد اه يجري ذلك
في

في الجسم بمراتب متعددة فان الحركة القائمة
بجسم واحد حركة شخصية مركبة من الحركات
الشخصية القائمة باجزاء ذلك الجسم حاصلة
عن كل من الدافع والجاذب لكنه اجري
في الجزء الواحد لكونه اظهر قوله فكان استقلال
اه فيه انه يلزم توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد على سبيل البدلية وقد
عرفت انه محال مطلقا فالجواب ان هذه
الحركة المخصوصة لا يمكن ان تحصل عن احدهما
بذلك الدفع المخصوص او الجذب المخصوص
سواء عند انفراده او لا بل تحصل عن
مجموعهما فالعلة المستقلة هو المجموع وكل
واحد ليس علة مستقلة قوله على معنى اه
هذا على تقدير ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا

واما على تقدير وجوده فالمعنى ان الطبعة
يستند الى الطبعة والفرد الى الفرد كلا ان
الطبعة فى ضمن الفرد تستند الى علتين
فان ما يدل على امتناع استناد الواحد
الشخص الى علتين يدل على امتناعه لكن
استناد الطبعة الى الطبعة فى غير الفاعل
والمادة والصورة فان مفيد الوجود يجب
ان يكون متعينا وكذا الجزء الخارجي على
ما يشهد به الضرورة واما سائر العلل
فيجوز ان يكون طبعة نوعية بل جنسية
قوله او متضما الى غيره هو محل الآخر اما
وحده او متضما الى غيره لكن المتحقق ههنا
هو الاول من الثاني فان المخالفة نسبة
يتوقف على الطرفين وتحصل بمجرد حصولهما

فكل

فكل من المخالفتين مستند الى محل بان يكون
طرفا ومحلا له والى المحل الآخر بان يكون
طرفا له فقط وبذلك الاعتبار يصير مجموع
المحلين علتين متعددتين ولهذا ظهر
ان العلة الواحدة يجوز ان يستند اليها معلولان
بان يتعدد باختلاف نحو العلية قوله عند
من يقول آه لا يخفى ما فيه وكانه اراد ان
المخالفتين على تقدير اعتبارية الاضافات
لا يكونان مثلين لاختصاصها فى الاصطلاح
بالموجودين الخارجيين او اراد انهما على
ذلك التقدير لا يكونان معلولين لاختصاصهما
ايضا بالموجودين الخارجيين فى الاصطلاح قوله
فانما يصح على تقدير آه وكذا لا يصح الوجود
الذي بينهما فان الفصل يجب ذلك الوجود

من ان كون الشيء معلولا لعلة لا يقتضي ان يكون امرا ثبوتيا موجودا في الخارج

رافع لابهام الجنس وليس علة له كيف يحمل
الجنس على الفصل هما يحملان على النوع بحسب
ذلك الوجود ولا يحمل معلول على علة و
لا المعلول والعلة على المركب منهما **قوله**
فان العلة آه فيه نظر اولا بانه قد سبق ان
الطبيعة لا تستند الى علتين لانها غير موجودة
في الخارج فكيف يكون العلة طبيعة النار والمعلول
الحرارة الا ان يقال المراد بطبيعة النار صورتها
النوعية وان لم يلايم **قوله** كما ان المعلول طبيعة
الحرارة وثانيا بانه قد مر ان معنى استناد المعلول
النوعي الى العلتين المستقلتين ان يستند
فرد منه الى علة وفرد آخر الى علة اخرى فان
اعتبر افراد النار والحرارة يصح التمثيل الا
ان يقال الكلام في تعليل الواحد النوعي

با

بالعلتين المختلفتين بالنوع كما يدل عليه
ما نقل عن المحصل وان دل جواز التعليل
بالعلتين المتحدتين بالنوع على جواز ذلك
قوله المعلول الواحد بالنوع آه هذا المعنى
اسناد النوع الى الجنس واسناد الفرد الى الفرد
والى النوع على تقدير وجود الكلي الطبيعي واما
على تقدير ان لا يكون موجودا فمعناه اسناد
الفرد الى الفرد فقط **قوله** بان يكون هذه المعينة آه
انت تعلم ان هذه المعينة على ذلك التقدير
لا يكون علة سواء اريد بالعلة كون الشيء
محتاجا اليه او كونه مترتبا عليه اما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه يصادق الاول
ولعل المراد بالتعين من جانب العلة ان
لا بد لتعينها في تحقق المعلول بل العلية

فيه اشارة الى ان كون التعين من جانب العلة دخل في الجواب اورده لدفع السؤال المقدر وهو ان العلة يجب ان يكون متعينا فكيف علة فالعلية ... منه رحمه الله

تستدعي تعينها لاستلزام كون الشئ علة
ان يكون متعينا لكن ذلك انما هو في الفاعل
والجزء الخارجي فقط كما اشرنا اليه فحاصل
الجواب ان معنى التعلل الواحد النوعي بالعلتين
ان الماهية من حيث هي محتاجة الى قدر المشترك
بين العلتين ومستندة اليه ومن حيث المخصوصيتين
محتاجة ومستندة الى كل من الخصوصيتين فان
اريد في السؤال باحدى العلتين احدهما لا من
حيث الخصوصية نختار الشق الاول وإلا نختار
الشق الثاني قوله ثم الصواب الجواب في اه هذا
الجواب على تقدير نفي الكلي الطبعي واما على
تقدير اثباته فالجواب هو الاول على ما قررناه
قوله كالمبدأ الاول المبدأ الاول بحسب صفاته
الحقيقية ولا اعتبارية عند الحكماء واحد لا تعدد
فيه

فيه لان صفاته الحقيقية عندهم عين ذاته تع وصفاته
الاضافية والسلبية اعتبارية ترجع الى حيثية الوجوب
وهو عين الذات واما وحدته بحسب الشرايط
والقوابل فالمشهور انهم يقولون به وبنوا عليه
ما اشتهر عنهم في صدور الكثرة والتحقيق انهم
لا يقولون به كما صرح به في الشفاء وغيره كيف
وعلمه تع عندهم علم محيط بجميع الممكنات بحيث لا يعزب
عنه شئ قال الشارح للاشارات لا شارات شنع
عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات
التي هي في المرتبة الاخيرة الى المتوسطة الى العالية
والواجب ان ينسب الكل الى المبداء ويجعل المراتب
شروطا معدة للافاضة وهذه مواخذة تشبيه
المواخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور
الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق

وقال بهمنيار في التحصيل ان سالت الحق فلا يصح
ان تكون علة الوجود الا ما هو بري من كل وجه عن
معنى بالقوة وهذا هو وصف الاول لا غير وبالجملة
اتفقت كلمة الكل على ان الايجاد بالواجب لذاته
وعامة الاشاعرة ثم غلوا فيه حتى نفوا العلية مطلقا
عما سواه تع الا ان اكثر المتقدمين منهم اثبتوها
ولنا في هذا المقام برهان شريف سنذكره انشاء
الله تع **قوله** ولا يلتبس عليك آه لا يخفى عليك
ان الاشاعرة وان اثبتوا له تع صفات حقيقية لكنها
عندهم ليست جهات لصدور الكثرة عنه لانها
مشتركة بين معلولاته بل جهات الصدور عندهم
تعلقات الارادة كيف ولو صدر العالم عنه من حيث
هو او من حيث صفاته القديمة يلزم تخلف المعلول
عن علته التامة او قدم العالم بجميع اجزائه فالمبدأ

الاول على رايهم لا يندرج في هذه القاعدة لان
تعلقات الارادة عندهم جهات الصدور لا لانهم
اثبتوا صفات حقيقية زائدة **قوله** وقد يقرر
هذا الوجه آه يمكن ان يستنبط ههنا وجه اخر
وهو انه اذا صدر عن الواحد الحقيقي اثنان كان
صدور احدهما باحدى المصدريتين وصدور
الاخر بمصدرية اخرى فلا يكون صدورهما
من جهة واحدة ويرد على التقديرات الثلث انه
يجوز ان يكون كل من المصدريتين عين المصدر
على نحو ما قال الحكماء في عينية صفات الله تع والجواب
ان اتحاد المصدريتين يستلزم اتحاد الصادرين
بالضرورة واتحادهما مع تعدد الصادر غير
معقول وتحقيقه ان للايجاد معنيين الاول
ايجاد حقيقي مقدم على الوجود يقال اوجد فوجد

والثاني ايجاد اضافي متاخر عنه والكلام ههنا
في المعنى الاول ولا شك ان اتحاده ذاتا واعتبارا
يستلزم اتحاداته كذلك بالضرورة فتامل
قوله والجواب عن الاول ان المصدرية امر اعتباري
آه انت تعلم ما فيه والحق ان الكلام في المصدرية
الحقيقية التي هي مابه المصدرية ومنشاء لانتزاع
المصدرية المصدرية وهي بهذا المعنى موجودة في
الخارج والا كان لانتزاعها منشاء آخر فلا
يتحقق المصدرية والصادرية اصلا وهي على
تقدير تعدد الصادر لا يكون عين المصدر فلها
على ذلك التقدير تعدد فيه ولو بالاعتبار
والمفروض ان المصدر واحد حقيقي لا تعدد فيه
اصلا فيتدبر قوله اذ لولاها لم يكن اقتضاها
آه فان قلت لم لا يجوز ان يترجح ذلك الاقتضاء
با

باقتضاء آخر وهكذا فغاية ما يلزم ح هو التسلسل
في الامور الاعتبارية قلت لا بد في الاقتضاءات
هذا المعلول دون اقتضاءات المعلول الآخر من
مرجح مع ان ذلك مما يشهد به الوجدان وما ذكر
تنبيه عليه قوله او غير متشاركة فيه آه لعله اشار
الى دفع ما اورده بعض المحققين من انه اذا اشتركت
الخصوصية بين الجميع لكانت مع القدر المشترك
فلو اقتضت شيئا لاقتضت القدر المشترك
فلم يتحقق الامور المتعددة بخصوصياتها وانت
خبير بان مناسبة احد المبائنين بالخصوصية المشتركة
ليست من جهة ما هو متحد به في وجه ما فيلزم
ان يكون هناك اشتراك في جهة واحدة وتعلق
بها الخصوصية حقيقة قوله ولئن سلم آه ههنا
مقامان الاول ان الواحد من حيث هو واحد

لا يصدر عنه الا الواحد والثاني ان المبدأ الاول
كذلك وهذا الايراد متعلق بالمقام الثاني و
سند فيه ان جميع الاضافات في المبدا الاول عندهم
ترجع الي حيثية الوجوب وهو عين الذات
كما اشرنا اليه سابقا نعم يرد عليه ان المبدا الاول
يجوز ان يصدر عنه الكثرة نظرا الي الشروط
والقوابل الخارجة عن ذاته على ما ذهب اليه
المحققون كما مرت الاشارة اليه فالصادر الاول
يجب ان يكون واحدا لا غير **قوله** قال الامام الرازي
آه قد عرفت ان المصدرية عبارة عن الخصوصية
فجهة صدور آ ان كانت مختصة بحيث لا يشاركه فيها غيره
فكان جهة صدور آ جهة للاصدور لا آ فلو صدر ب
بهذه الجهة يلزم التناقض بين صدور لا آ الذي
يتضمنه صدور ب ولا آ الذي يتضمنه صدور آ
من

من حيث اختصاص الجهة به فالتناقض انما بين صدور
لا آ ولا صدور لا آ لا بين صدور آ وصدور لا آ قال بعض
المحققين بعض صدور لا آ ليس صدور آ فهو لا
صدور آ فما اتصف بصدور لا آ فقد اتصف بلا
صدور آ فاذا كان له حيثيتان جاز ان يكون متصفا من
حيثية بصدور آ ومن حيثية اخري بلا صدور آ من غير
تناقض واما اذا لم يكن له الا حيثية واحدة لم يصح ان
يتصف بهما للزوم التناقض وتفصيله ان اتصاف
الشيء بامر لا اتصافه باخر فهو من حيث الاتصاف
بذلك الامر لا يتصف بغيره فلا يجوز اجتماعهما
من حيثية واحدة واورد عليه اولا بانه لو صح ذلك
لزم ان يكون الحركة ضدا للسواد لان الحركة لا سواد
والسواد لا حركة فلا يجتمعان من جهة واحدة
فتحقق التقابل بينهما فلما كان موجودين كانا

متضادان و ثانيا بان للصدق نقيضين احدهما
باعتبار حمل الاشتقاق وهو رفع الصدق وثانيهما
باعتبار حمل المواطات وهو اللاصدق اى المغاير
للصدق ولا يمتنع اجتماع الصدق واللاصدق
بحسب حمل الاشتقاق اذ اللاصدق ليس نقيضا
له بهذا الاعتبار وانت خبير بان المصدر من حيث
هو مصدر لا ليس مصدر مصدر آلب بل ليس شيئا
الا مصدر كما ان الانسان من حيث هو ضاحك
ليس كاتبا ولا شيئا آخر الا ضاحكا ضرورة ان الضحك
مغاير للكتابة والاتصاف به مغاير للاتصاف بها
فلو كان مصداق مصدرية او مصدريته ب امرا
واحدا يلزم اجتماع النقيضين فان المصدر على
ذلك التقدير يكون مصدر آلب من حيث هو
مصدر لا وقد عرفت انه من حيث هو مصدر لا

لا ليس مصدر آلب فيجتمع النقيضان من جهة
واحدة ولو كان مصداقهما متعددا يلزم اجتماعهما
من جهتين ولعل ذلك مراد بعض المحققين لكنه
تسامح فى العبارة وبه يندفع ما اورد عليه من
الايرادين ثم لا يخفى ان ما قررنا كما يدل على ان
الواحد من حيث هو واحد لا يكون فاعلا للامرين
بان يكون مصداق الفاعلية امرا واحدا كذلك
يدل على انه لا يكون قابلا لهما بان يكون مصداق
الفاعلية امرا وعلى انه لا يكون فاعلا وقابلا
لشيء واحد ولا فاعلا لشيء وقابلا لشيء آخر
بان يكون مصداق الفاعلية والقابلية امرا واحدا
لا يقال ان امتنع قبول الشيء الواحد للامرين
من جهة يلزم ان يكون بين كل اثنين تقابل
بالذات اذ على ذلك التقدير يصدق انهما لا يجتمعان

في كل واحد من جهة لانا نقول المعتبر في التقابلين
تعدد الجهة التقييدية المحضة وفي غيرهما تعددها
سواء كانت تقييدية محضة او تقييدية تعليلية
والتعليلية المحضة لا يكفي فيه فان مصداق القضية
يجب ان يكون مرتبطا بموضوعها كما يشهد به الفرق
وايضا المتقابلان يمتنع اجتماعهما نظرا الى ذاتيهما
واما غير المتقابلين فامتناع الاجتماع فيه ليس
كذلك فتامل جدا قوله اعترض على هذا آه القابلية
لها معان الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي
والاتصاف والظاهر ان هذا الدليل مختص
بالمعنيين الاولين والدليل الاول شامل للمعاني
الثلث ولك ان تقول قد تقرر عند المحققين
ان الواجب تع موجد للكل وفاعل فالمتصف بالفاعلية
في المرتبة الاولى الذات البحت وفي المراتب الاخر
الذات

الذات من حيث الاقتران بامر على ان يكون
الحيثية تقييدية اذ لو كانت تعليلية يلزم صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي فنسبة الفاعل اي
المتصف بالفاعلية الى المعلول في جميع المراتب
بالوجوب بخلاف القابل فان نسبته الى المقبول
في جميع القوابل بالامكان لان المتصف بالقبول
في جميعها هو ذات القابل والحيثية الماخوذة فيه
اي حيثية شرايط الفعل والقبول حيثية تعليلية
ضرورة ان معروض السواد مثلا هو الجسم من حيث
انه مقارن لشرايط الفعل والقبول بان يكون
الحيثية شرط العروض لا قيد المعروض فان قلت
ان اعتبرت الذات بعد المرتبة الاولى مع حيثية
تعليلية يكون امرا اعتباريا غير موجود في الخارج
فكيف يتصف بالفاعلية قلت لا يكون الذات

الحاصل ان هذه الحيثية في القابل تعليلية وفي الفاعل تقييدية ولا يلزم من اخذ هذه الحيثية في القابل تعليلية عدم اخذ الحيثية التقييدية فيه مطلقا، منه

في التغاير الاعتباري متميزة بحسب الاعتبار
بان يدخل فيها حيثية كما انها في التغاير الحقيقي لا
تتميز بان يدخل فيها تشخص بل الحيثيات في التغاير
الاعتباري والتشخصات في التغاير الحقيقي من لوازم
الحقيقة المتميزة ولواحقها وبالجملة الحيثيات
والتشخصات داخلة في الوصف والمفهوم دون
الذات والحقيقة فتدبر لعله يحتاج الى لطف
القريحة **قوله** لزم امكان الوجوب وامتناعه
ولا يلزم من الوجوب في بعض الصور امكانه في
جميعها والمدعى لا يتم بدون ذلك ومن المعلوم
ان في جميع الصور ان اعتبر الفاعل والقابل مع
الفعل والقبول لزم الوجوب في كليهما مع ان
هذا الاعتبار بمعزل عما نحن فيه وان اعتبر لا مع الفعل
والقبول لزم في كليهما وجوب اي وجوب الامكان

قوله

قوله ورد هذا الجواب آه اورد عليه ان المفروض
عدم اختلاف الجهة في الفاعلية والقابلية واما تغاير
الفاعلية والقابلية بنفسهما فلا مجال لنفيه فجاز ان
يكون بالقياس بشيئان مختلفتان ولا يخفى ان اللازم
ههنا الوجوب والامكان بالقياس الى معروض
الفاعلية والقابلية من حيث هو لا من حيث انه
فاعل وقابل **قوله** سواء كان زمانه متناهيا او غير
متناهيا وفيه ان الحركات الغير المتناهية بالعدد
في متحرك متناه ولا يحصل الا في زمان الغير المتناهي
فاللاتناهي بحسب العدة مستلزم للاتناهي بحسب
المدة **قوله** واما زمانها وح اما آه لا يخفى ان الزمان
في جانب المستقبل غير متناه بمعنى انه لا يقف
عند حد وغير المتناهي بهذا المعنى يرجع الى المتناهي
فانما يتحقق منه ليس الا متناهيا فاللاتناهي بحسب

المدة ليس باعتبار لاتناهى الزمان فى جانب
المستقبل بل باعتبار لاتناهيه فى جانب الماضى
فما ثبت فى من دوام نعم اهل الجنة وعذاب
اهل النار ليس فيه اللاتناهى بحسب المدة ولا بحسب
العدة حقيقة فان قلت الزمان يقبل انقسامات
الغير المتناهية بمعنى انها لا تقف عند حد فكيف
يكون اللاتناهى بحسب الشدة وباعتبار لاتناهى
الزمان فى القلة والنقصان قلت نفرض حركة تقطع
مسافة معينة فى زمان معين ثم نفرض حركة
تقطع هذه المسافة فى نصف ذلك الزمان ثم
فى نصف نصفه وهكذا فى جميع اجزائه الفرضية
المتناقصة حركات متفاوتة المراتب فى السرعة
فلا شك ان المراتب التحتانية فى السرعة اضعف
من المراتب الفوقانية وانها منتزعة منها بضرب

اللاتناهى بحسب الشدة مقصور على وجهين الاول اللاتناهى بمعنى عدم الوقوف عند الحد وهو راجع الى التناهى والثانى اللاتناهى بمعنى تحقق غير المتناهى بالفعل والغرض ههنا يتعلق بهذا الوجه ١٢ منه

من

من الانتزاع ومندرجة فيها على نحو من الاندراج
حتى ان الوهم العامي اذا قاس بين هذه المراتب ربما
يذهب الى ان الفوقانية متالفة من التحتانية فكان
غير المتناهى فى الشدة هو فوق هذه المراتب باسرها
ولاتناهيه باعتبار لاتناهى تلك الاجزاء الفرضية
الزمانية او باعتبار لاتناهى عدد هذه المراتب
المفروضة وهو على تقدير الوجود يحصل فى الآن
وفى الزمان فان كل ما يفرض فى الزمان هو تحته
فى السرعة وبهذا التقرير يتضح لك ان الاعتراض
المذكور فى الشرح نشاء من عدم تصور اللاتناهى
بحسب الشدة ثم من البين ان اندراج هذه المراتب
فيه ليس على سبيل التحقق بل على سبيل التخيل فلو
فرض وجوده لكان طرفا لها وعلى ذلك بنى
الدليل الذي اورده بهمنيار فى التحصيل وحاصله

ان هذا الغير المتناهي ان لم يكن اشد منه فهو
نهاية وان امكن فلم يكن غير متناه ويحول حوله
ماذكره الشيخ فى النجاة وهو انه لا معنى للاتناهي
في الشدة بخلاف المدة والعدة اذ فيهما لا يلزم التناهي
على تقدير ان لا يكون وراء مدة اخرى وعدة
اخرى فان انتفاء المرتبة الزائدة فيهما لاجل
اللاتناهي اذ لا يمكن الزيادة على غير المتناهي
المتسق النظام فى الجانب الذي هو فيه غير
متناه بخلاف الشدة فان انتفاء الزيادة عليها
يستلزم كونها نهاية الشدة قوله فيكون تلك
القوى آه فيه ان المؤثرة فى الابدان هى النفوس
المجردة لا القوى الجسمانية وان سلم فاللازم هو
اللاتناهي بمعنى لا تقف فى ذلك رجع الى التناهي
كما اشرنا اليه وان سلم فليس هذه الآثار مع التساق
وانتظام

وانتظام والحق ان الآثار الغير المتناهية
ان كانت منتظمة موجودة فامتناعها لا يختص
بالقوة الجسمانية بل غير الجسمانية ايضا لا تقوى عليها
وان لم يكن متسقة موجودة فامكانها
لا يختص لغير الجسمانية بل الجسمانية ايضا
تقوى عليها قال الشيخ فى طبيعيات
الشفاء اذا كان الجسم لا يقوى على ترتيب
غير متناه فكذلك لا يقوى على خلط من
تراتيب مختلفة واما انها لا يقوي على
ترتيب غير متناه فذلك بين مما قلناه
واما اذا كان كل كثرة منها غير منتظمة فى
ترتيب واحد او يكون الكثرة جنسا واحدا
لا ترتيب فيه فلا يبين لنا فى هذا العلم
امتناعه فيكون التفاوت بين قوله تريهما آه

الملاء الذي وقع حركة الكل باختلاف الملائين في الرقة [illegible] والغلظ

او من حيث انها اثار لها ضرورة ان البحث فى
اثار القوى من حيث انها اثارها فلا يرد
عليه انه يجوز ان يكون فى الكبير والصغير
عايق يمنعهما من التاثير و يكون ذلك العايق
فى الكبير اكثر مما لغير كالملاء فانه فى الكبير
لزيادة حجمه اكثر مما لغيره قال الشيخ فى طبعيات
الشفاء الكلام فى هذه التقديرات كالكلام
فى التقديرات التى فرضناها فى قوام الملاء
والخلاء وذلك لنشاء نحتاج الى اعتبار هذه
المناسبات بالفعل بل نقول ان ما تقدر
بيناسبه يوجب هذا الحكم فهو متناه على
التقديرات التى يفعلها المهندسون قوله
من مبداء واحد اه اى من مبدء واحد الى
جانب الماضى لا الى جانب المستقبل والا يكون
الحى

الحركتان اللتان فرضناهما غير متناهيين
متناهيتين لما مر اليه الاشارة ولا يظهر
التفاوت بينهما اذح لا يكون الخارج من القوة
الى الفعل منهما فى كل وقت الا متناهيا قوله
الاول ان القوة الخ انت تعلم ان المدعى
ان الاثار المختلفة التى يقال لبعضها طبعيا
ولبعضها قسرى المنسوبة الى القوى الجسمانية
متناهية سواء كانت نسبتها اليها
على سبيل الحقيقة او لا قوله وهو غير
لازم لجواز اه لا يخفى ان هذا المنع غير موجه
لانا فرضنا الجسمين متماثلين فى الصغر
متفاوتين فى الصغر والكبر بان يكون
الصغير على مقدار نصف الكبير ويكون القوة
بالضرورة مشتركة بينهما وقوته على الفعل

فی کلیهما ثم ما ذکر فی سند المنع لا یصلح لسندیته

فان ما یلزم هو اقل ال الواحد عشر الحجر فی

عشر المسافة قوله لجواز التفاوت الجسم اه

قد علمت من کلام الشیخ ان المعتبر هنا تقدر

هذه المناسبات لا وجودها وهکذا نقول

فی الخامس فتامل قوله لکن التحریک الطبیعی

لا یخفی ان النفوس الحیوانیة والنباتیة عندهم

حادثة باشخاصها فلا یتصور عدم تناهی

تحریکاتها حتی یستدل علی ابطالها قوله منقوض

بالافلاک لا یظهر لهذا وجه حرکة الفلک ارادیة

عندهم والکلام فی الحرکة الطبیعیة والقسریة

قوله معنی تقدم العلة اه قد عرفت ان للعلیة

معنیین احدهما کون الشیء محتاجا الیه وثانیهما

کونه مترتبا علیه فلعل المعترض اراد بالعلیة

المعنی

المعنی الثانی وطلب للتقدیم الذاتی معنی سواءها

والمستدل اراد بها المعنی الاول المستلزم للمعنی

الثانی وبهذا یظهر لک ان الخلاف فی نظریة

امتناع الدور وضروریته لفظی فمن ذهب

الی نظریته اراد بالعلیة الماخوذة فی تفسیر الدور

المعنی الاول ومن ذهب الی ضروریته اراد بها

المعنی الثانی قوله قال والاولی اه ای علی تقدیر

ان یستدل علی امتناع الدور فهذا لا ینافی

ضروریته کما ذهب الیه القایل مع ان النظری

هو ما یتوقف علی النظر لا ما یحصل به قوله

والاقوی هذا لا ینافی اولویة الاولی فانه بالـ..

القیاس الی الدلیل الاول لانه عند المعترض

نفس المدعی بعبارة اخری قوله هو ان

نسبته المضطر الیه اه اورد علیه اولا بان هذا

وامتناع الدور وان حصل بالنظر لکن
غیر متوقف علیه لحصوله بدونه ایضا فیکون
ضروریا ولا نظریا فلا تنافی بین ان
یستدل علیه والقول بضروریته

الوجوب بالغير والامكان هو الامكان بالقياس
الى الغير ولا منافاة بينهما وثانيا بان هذا
الدليل لا يبطل جميع اقسام الدور فانه يختص
بالعلة التي لا ينفك المعلول عنها كالعلة الموجبة
ولا يخفى ان هذا الوجوب هو الوجوب بالغير
والامكان هو الامكان بالقياس الى ذلك..
الغير الذي الوجوب بالنظر اليه والتنافي..
بينهما ظاهر ان العلة وحدها او مع علة اخرى
يستلزم المعلول بخلاف المعلول فانه لا يستلزم
ها ولا مع شيء آخر فعلى التقديرين نسبة العلة
الى المعلول بالوجوب ونسبة المعلول الى العلة
بالامكان وهذا كما تراه مبني على ما ذهب اليه
الشارح من جواز توارد العلتين المستقلتين
على معلول واحد والا فالمعلول يستلزم العلة
وحدها

وحدها او مع علة اخرى كما ان العلة وحدها
او مع علة اخرى تستلزمه والاولى ان يحمل عبارة
المتن على ان العلة من حيث العلية واجبة بالنسبة
الى المعلول من حيث المعلولية والمعلول من حيث
المعلولية ممكن بالنسبة الى العلة من حيث العلية
وان كان واجبا بالنسبة الى بعض العلل من حيث
الخصوصية فتدبر قوله لان تحقق النسبة اه فيه
ان التغاير الاعتباري لا بد فيه من اخذ حيثية
تقييدية في احد المتغايرين وح لا يكون الدور
فالاولى ان يقال يلزم في الاول اي الاستحالة
التي يلزم في الاول اي النسبة بين الشيء ونفسه
واستحالة اخرى هي نسبة الشيء بالوجوب
والامكان معا الى ذلك الشيء ولك ان تقول
في ابطال الدور ان العلية والمعلولية من المتقابلات

المتضايفات فلا يمكن اجتماعهما فى محل واحد
من جهة واحدة قوله لا يقم جاز ان يكون آه
ينبغى ان يجعل هاتان الجهتان تقييد بين
فان مجرد اختلاف الحيثية التعليلية لا يكفى فى جواز
اجتماع المتقابلين والدور كما لا يكون مع تعدد
الحيثية التعليلية كذا لا يكون مع تعدد الحيثية
التقييدية بل الدور انما يكون على تقدير وحدة
الحيثية التقييدية سواء كانت التعليلية واحدة
او متعددة لا يقال الضرورى فى تحقق الدور
ان يكون الشئ واحد بالقياس الى آخر مفتقر
او مفتقر اليه من جهة واحدة وبعد ذلك يجوز
ان يكون له الامكان من حيث انه مفتقر اليه
لانا نقول من البين ان الامر ليس كذلك ضرورة
ان فى استلزام العلة للمعلول وعدم استلزام
المعلول

المعلول للعلة حيثية العلية والمعلولية ملغاة
وان مناط الوجوب والامكان هو بعينه مناط
العلية والمعلولية قوله ولك ان تحملها آه وذلك
بان يكون وصف المفتقر اليه والمفتقر بالوجوب
والامكان من قبيل وصف الشئ بحال المتعلق
وقد عرفت انه لا حاجة الى ذلك فان المعنى
الثانى فى صحيح بل اصح قوله وانما لم يرد آه الجواب
الاول جدلى لان الافتقار لا يختص بالموجود
الخارجى والجواب الثانى تحقيقى فانه نقل نسبة
الملزوم لا يتصور الا بين الشيئين فلا يكون
بين الشئ ونفسه وكل من اللازم والملزوم
من جهة كونه ملزوما الآخر وجب الآخر ومن
جهة كونه لازما امكن قلت فى صورة التلازم
المحض يمكن نسبة كل من المتلازمين الى نفسه وكذا

لانه ثابت لغيره ايضا باعتبار وجود الرابطى لكن كل من المتضائفين الحقيقيين باعتبار الوجود الرابطى يحتاج الى موضوع الآخر لا اليه فلا افتقار اصلا فالاولى ان يقال لتحققه ايضا فى الموجود فى نفس الامر دون الخارج والمتضائف موجود كذلك
غير المتضائفان على الدليل الاول او تلازمهما يستلزم ان يكون اللزوم بين كل منهما ونفسه

نسبة كل منهما الى الآخر بالوجوب والامكان

بالسكون وبين نفسه تغاير اعتباري

بخلاف صورة الدور فانه لا دور الا مع اتحاد

الجهة مع ان ذلك مبني على القول باللازم الاعم

وقد مر مرارا انه في الحقيقة لازم للاعم وبهذا

يظهر لك ان لزوم الشيء لنفسه على انحاء الاول

ان يكون بينهما لزوم محض والثاني ان يكون

بينهما افتقار بدون الدور والثالث ان يكون

بينهما افتقار مع الدور وما يمكن منها هو النحو

الاول والثاني لكن في النحو الثاني بعض العلل

كالعلل كالعلة الفاعلية لا يمكن ان يكون

علة لنفسه اصلا على ما يشهد به الحدس الصائب

قوله فان عني بالافتقار اه لا يخفى ان الافتقار

معنى بديهي يقابله الاستغناء ويعلمه كل واحد

كما

كما سبق في صدر هذا المرصد وهو ليس

نفس امتناع الانفكاك لا مطلقا ولا مع وصف

التاخر بل منشأ له الا ترى انه يتصور الاحتياج

ولا يتصور امتناع الانفكاك **قوله** وان اريد

بالافتقار اه لا يخفى ان مبنى الدليل المرضي ليس

مجرد لزوم افتقار الشيء الى نفسه حتى يلزم

عليه ما يلزم على الدليل الغير المرضي بل ليس

في الدليل المرضي الا افتقار الشيء الى نفسه

سواء اريد بالافتقار امتناع الانفكاك مع

وصف التاخر او لا **قوله** فانه قيل لا يلزم لا يخفى

ان العلة اذا كانت بحسب الوجود فقط كالفاعل

لا يمكن ان يوجد المعلول الا ان يوجد معه على

ما يقتضيه معنى العلية فهذا السواد بعد القول

بالعلية لا يخرج عن ركاكة مع انه يلزم منه الوجوب

بلا ايجاب او ايجاب بلا موجب قوله ويتسلسل
آه اي يلزمه ايجابات غير متناهية في وجود
واحد وهو باطل بالضرورة فلا يرد انه
دعوي ما لم يثبت بعد لان الكلام في بيان
مقدمة يتوقف عليها ابطال التسلسل
قوله لان موجد الكل محققه ان الكلية والجزئية
بالذات للكم المنفصل وبالعرض لغيره فايجاد
الكل في الحقيقة يرجع الى افاضة الكثرة والعدة
على الطبيعة المشتركة وذلك لان الاختلاف
عارض بين الاول بحسب الحقيقة والثاني بحسب العدد
فالكلية والجزئية هما في المختلفات العددية من حيث
انها مختلفات عددية وكانا للعدد بالذات
وللمختلفات بحسب العرض ولو اعتبر في المختلفات
بحسب الحقيقة كانا باعتبار الاختلاف العددي
تمّ

محققه ايجاد المختلفات العددية من حيث
انها مختلفات عددية افاضة الكثرة على طبيعة
اي تكرير تلك الطبيعة ايجاد المختلفات
العددية من حيث انها مختلفات عددية افاضة
الكثرة على طبيعة اي تكرير تلك الطبيعة فايجاد
الكل الكان غير ايجادات الاجزاء فيجوز ان يكون
موجده غير موجدها وان كان نفس ايجاداتها
فلا يكون الكل شيئا واحدا بل عين الاجزاء
بالاسر ويكون موجده عين موجدها وبهذا
يثبت ان الامور موجد في الوجود الا الله تعالى
وبهذا يظهر دليل آخر على الواجب لذاته وهو مفيض
الكثرة بالاسر ليس الا هو واحد لذاته لان
الواحد بالوحدة الزائدة من جملة الكثرة ولا شك
ان الواحد لذاته ليس الا واجبا لذاته وبعبارة

اخرى هذا العدد الغير المتناهى امر اعتبارى

موجود فى نفس الامر فلا بد له من منشاء

الانتزاع والاحاد بالاسر كثرة محضة لا

حقيقة لها فلا يصلح ان يكون منشاء انتزاعه

فيكون فى خارج السلسلة حقيقة هى من حيث

افاضتها هذه العدة على طبيعة الوجود منشأ

الانتزاع هذا وبالله التوفيق ومنه الوصول

الى التحقيق قوله وانها اى تلك العلة الخارجة

اه لا يخفى ما فيه من الخرازة لان ثبوت العلة

الخارجة يتوقف على نفى العلة الداخلة من كل

واحد من الاجزاء والحق ان هذا البرهان لاثبات

الواجب لذاته وحصر الفاعلية فيه تع وهذه

المقدمة ملغاة ههنا ولعل المقصود من ايرادها

ان يثبت تناهى السلسلة المفروضة لكن اثباته

بها لا يخ عن صعوبة فتامل قوله وايضا اذا لم

يستند اه فيه انه يجوز ان يكون لذلك الجزء فاعل

وشرط ويكون الفاعل خارجا عن السلسلة والشرط

داخلا فيها فلا يلزم ان يكون ذلك الجزء طرفا

لتلك السلسلة لان الكلام فى العلل الفاعلية

فيكون ذلك الجزء طرفا لها ويلزم انقطاعها

لانه يرجع هذا الوجه الى الوجه الاول قوله لم يكن

لها مجموع موجود فى شيء من الازمنة هذا مبنى

على ان الاعدام اللاحقة الزمانية اعدام حقيقية

كما هو المشهور عند الجمهور والا لا يلزم من

سلب وجود المجموع فى شيء من الازمنة سلب

وجوده مطلقا فانه يكون وجوده فى مجموع الازمنة

قوله يعتبر تارة اه هيهنا اعتبار آخر وهو

ان يعتبر الاحاد معروضة للهيئة وهى بهذا

الاعتبار ايضا امر وحدانی کما مر تحقیقه فی مبحث
الوحدة والكثرة قوله والجواب ان المراد هو المعنى
الثاني اه انت تعلم ان المعنى الثاني ليس له حقيقة
ووجود غير حقايق الاحاد ووجوداتها فلم يكن
لها علة غير عللها وتوقف غير توقفاتها
فليس ههنا تعليل واحد حتى يلزم التعليل الشيء
بنفسه بل تعليلات متعددة في كل تعليل يتغاير
العلة والمعلول والاشتباه انما وقع بين تعليل
الاجزاء بالاسر وتعليل المركب منها المغاير لها
وهو على الاول تعليلات متعددة وعلى الثاني
تعليل واحد فالصواب في الجواب اختيار المعنى
الثالث اي المجموع المعروض للهيئة واثبات هذا المعنى
وبيان مغايرته للمعنى الثاني اي الاحاد المحضة
قال ناقد المحصل في ذلك الاشياء التي كل واحد
منها

منها متقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفس المتأخر
وهو كما تراه لا يخلو عن ضرب من المصادرة
وكذا ما قال بعض الفضلاء ههنا ان
احتياج الكل غير احتياجات الاجزاء وامكانه
غير امكانها فيكون له وجود غير
وجوداتها فالاولى ان يقرر حقيقة العدد
واحديته من حيث انها معروضة للهيئة
كما مر بيانه فيكون المعدود احادا من حيث
انها معروضة لها ولا شك ان العدد
امر اعتباري موجود في نفس الامر فكذا
المعدود موجود فيها سواء كان موجودا
في الخارج بناء على ان كل جزء موجود فيه
او لا لكونه امرا اعتباريا ولا يضر المقصود
لان الامر الاعتباري كالموجود الخارجي

شيء يتوقف على بعضها بعينه اي الاشياء وذلك البعض جزء ذلك المجموع فيمتنع ان يكون المجموع نفسه داخل المجموع

يحتاج الى العلة وعلى كل تقدير يندفع الشبهة
المشهورة وهي انه يلزم من وجود الاثنين
وجود الامور الغير المتناهية فانه اذا
تحقق الاثنان تحقق الثلث احدهما هو
مجموع الاثنين اذا تحقق الثلث تحقق
الاربعة احدهما هو مجموع الثلث وهكذا
لان ما يلزم هو اللاتناهي في الامور
الاعتبارية لان في الرابع اعتبار الاثنين
الاولين مرتين وفيما بعده اعتبارها
مرات وهو آية الاعتبارية لايق هذا ا
لمجموع المغاير للاحاد المحضة لا يحتاج الى
علة غيرها وغير عللها بل يحصل بعدها
على سبيل الاستتباع لانا نقول الشيء يحصل
استتباعيا ان يتعلق التاثير هو المستتبع

له

بالذات بذلك الشيء بالعرض ولا شك
ان تاثير الاجزاء تاثيرات متعددة لا يمكن
ان يتعلق بالمجموع الذي هو امر وحداني
ولو بالعرض مع ان الاستتباع يقتضي
ان يكون للمتبوع حقيقة محصلة وحدانية
وايضا قد عرفت ان الحقيقة العددية
هي الكل بالذات وهي قبل الاحاد او معها
فان الانسان مثلا لا يتصور له افراد الا بان
يتعدد فكيف يكون مستتبعا لها وبه يندفع
منع آخر يرد هيهنا وهو انه يجوز ان يحصل
الكل بعد المعلول الاخير على سبيل الاستتباع
هذا والله الهادي الى سبيل الرشاد والسداد
قوله والجواب ان الكلام اه لا حاجة الى ذلك
لما عرفت ان ايجاد الكل هو بعينه ايجاد

اي بان يتكرر ويتكثر فان كان نظرا الى الحقيقة العددية التي هي عبارة عن تعدد الطبيعة وتكررها صفة للطبيعة المقدمة على الاحاد والافراد كانت تلك الحقيقة قبل الاحاد وان نظر الى انها انما اتصف بها الطبيعة بالقياس الى الاحاد كانت معها

الاجزاء فان الكلام فى المركب العددي وايجاده
انما هو ايجاد لوحداته فكذا ايجاد المعدود
هو ايجاد لاحاده فمع تقدير ان يكون
الجزء موجدا للكل يلزم ايجاده لنفسه فلا
يمكن ان يكون في السلسلة المفروضة جزء
موجد لها بخلاف المركب من الواجب والممكن
فانه ليس مركبا في الحقيقة لان الكل العددي
فيه منتف بانتفاء الوحدة العددية فى احد
جزئيه اي الواجب فانقلت من المعلوم
في الوجود الي الاجزاء فكيف يكون ايجاده
نفس ايجادها قلت هذا في المركب الخارجي
كالمركب من المادة والصورة دون المركب
العددي فان احتياجه الي الاجزاء انما هو
في التاليف فقط كما اشرنا اليه في حواشي هذا

المرصد

المرصد فتدبر قوله وبهذا يتبين بطلان
ما قد قيل آه هذا الاشكال ليس باختيار الشق
الثاني من الدليل كما يدل عليه كلامه قدس
سره فان ما قبل المعلول الاخير الي غير النهاية
ليس داخلا في السلسلة لامتناع تركب العدد
من الآحاد بل هو باختيار الشق الثالث
منه ويدفع ما قررناه وانما ذكره قدس
سره فلا يدفع اذ لهذا القائل ان يقول ان
اردتم بالعلة المستقلة للكل ما يكون بنفسه
علة موجدة له ولكل واحد من الاجزاء فلا نم
ان يكون علة للكل علة كذلك وان اردتم
بها ما لا يكون علل الاجزاء خارجة عنه
فنمنع لزوم توارد الموجدين على شيء من الاجزاء
اقول هذا راجع الى الاعتراض الثالث لان حاصله ان تعليل المجموع
فانه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الي

باعتبار تعليل كل جزء منه بآخر الا ان اعتبر بعض
الجمل وفيما سبق الاحاد ومع بعد ما مر سابقا بان
مجموع تلك الجمل فاشر كعلوا احد من الجمل لانه لابد
من علة ولا يجوز ان يكون نفسه لامتناع تقدم الشيء
على نفسه ولا جزؤه لانه لابد ان يكون علة للكل
واحد من اجزائه فيكون علة لنفسه فيكون خارجة
عنه ويلزم الانقطاع

غير النهاية علة للكل ولا يكون بنفسه علة
لشيء من الاجزاء بل مشتملا على عللها فانقلت
هذا الدليل يبطل تناهي العلل الفاعلية كما
يبطل لا تناهيها فان علة جميع هذه العلل
ليست نفسه ولا داخلا فيه ولا خارجة عنه
لعين ما ذكر قلت هب ان الامر كذلك فان
هذا الدليل يدل على ان الممكنات باسرها
متناهية كانت او غير متناهية مستندة
الى الواجب تع ابتداء كما مرت الاشارة اليه
وذلك حق لا ياتيه باطل من بين يديه ولا
من خلفه قوله انما يجري في التسلسل آه وذلك
لان مبدء هذه السلسلة علة محضة كما ان
مبدء سلسلة العلل معلول محض فيجوز
ان يكون العلة المحضة اي الواجب علة لتلك

السلسلة

السلسلة فلا يلزم علية الشيء لنفسه ثم التسلسل
في المعلولات انما على تقدير احتياجها فانها اذا
كانت متعاقبة تكون غير متناهية بمعنى انها
لا تقف عند حد قد سنح لي في هذا الاوان
برهانان شريفان الاول لو تسلسلت العلل
الى غير النهاية كان لكل واحد منها وجودا في ضمن
وجود الكل مقابل للعدم في ضمن عدم الكل
ولا شك ان هذا النحو من الوجود ممكن فلا بد
من علة وهي ليست في هذه السلسلة فان
كل واحدة منها في هذا الوجود في مرتبة واحدة
فيكون لها مبدء خارج عنها فلا يكون اللاتناهي
في العلل والثاني لو تسلسلت العلل الى غير
النهاية يلزم ان يحصل ما بالعرض من غير
ان يحصل ما بالذات لان المعلول لازم لعليته

المستقلة و قد قررنا فى موضعه ان جعل اللازم
هو بعينه جعل الملزوم يتعلق اولا و بالذات
بالملزوم و ثانيا و بالعرض و باللازم قوله
اي مساوية لها آه و ذلك لانا نعني بالمساواة
وقوع كل واحد من احدي السلسلتين بازاء
واحد من السلسلة الاخري و بالزيادة و النقصان
عدم الوقوع فلا يمكن ان يتحقق التساوي
مع الزيادة و النقصان و الا يلزم اجتماع النقيضين
قوله و قد نقض هذا الدليل آه انت تعلم
ان للعدد وجودا ذهنيا يحذو حذاء الوجود
الخارجي في ترتب الآثار فهو بحسب وجوده
الاول متناه و منقطع بانقطاع الاعتبار
باتفاق الحكماء و المتكلمين و بحسب وجوده
الثاني نفس كون المعدود من حيث انه يصح

انتزاعه

انتزاعه عنه و هو عند المتكلمين ايضا متناه
و عند الحكماء و ان كان غير متناه لكن
على تقدير عدم الترتب الوضعي و الطبعي
لا ترتب فيه تتباعد يا لعدم تعين مورد
الانتزاع فلا يجري التطبيق فيه لانهم اشترطوا
الترتب فى اجزائه و على تقدير الترتب الوضعي
او الطبعي يتعين مورد الانتزاع و يحصل
له الترتب العددي فيجري فيه التطبيق بحسبه
كما يجري بحسب الترتب الوضعي و الطبعي هذا
و لك ان تستدل بدليل قريب الماخوذ من
دليل التطبيق و هو ان كل سلسلة غير متناهية
مشتملة على سلاسل غير متناهية لان فى كل
سلسلة غير متناهية الوفا غير متناهية
و فى تلك الالوف احاد غير متناهية و فى هذه

والترتيب على قسمين كما في الاجناس المرتبة على سبيل التصاعد والانواع الاضافية المرتبة على سبيل التنازل فان لكل واحد من هذه الامور المرتبة واقع في مرتبة تكلم بالحالة وقوعها في غيرها او وضعي وهو ان يكون موقع المقدم في مرتبة الآخر المتأخر كما في صفوف المسجد شرح مواقف

الاحاد الوناعير متناهية وهكذا فهل
كان بازاء كل واحد من سلسلة غير متناهية
ام لا فعلى الاول يلزم ان لا يشتمل سلسلة
الكل على سلاسل غير متناهية وعلى
الثاني يلزم تناهي تلك السلاسل وهو
يستلزم تناهي سلسلة الكل ودليل آخر وهو
ان الكل سلسلة غير متناهية بينها الوف
غير متناهية يمكن اخراج الاحاد الغير المتناهية
عنها متصلة بان يكون اوله الاحاد اول السلسلة
وثانيها ثاني السلسلة وهكذا ضرورة ان
نسبتها كنسبة الجزء الى الكل واخراج الجزء عن
الكل باي نحو كان ممكن فاما ان يكون ابتداء
السلسلة بعد الاخراج ما كان قبله اولا والاول
ظاهر البطلان والثاني يلزم منه ان يكون ابتداء

السلسلة

السلسلة انتهاء الاحاد فيكون الاحاد التي فرضت
عدم تناهيها متناهية فيكون السلسلة متناهية
فتامل قوله اذ ليست مجتمعة آه لا يخفى انه لا يلزم
من عدم اجتماع الاحاد في زمان عدمها
مطلقا فان كل واحد منها موجود في زمانه
وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود
مطلقا بل سلب الوجود في الزمان الثاني وكذا
العدم السابق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلب
الوجود في الزمان الاول فالتطبيق يجري
بين الاحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت
مجتمعة او متعاقبة والقول ان العدم السابق
مطلقا لحدوث العالم والعدم اللاحق عين سبقه
زمانية وليس عدما حقيقيا لان الرفع الشيء
بعد ثبوته عن نفس الواقع مع علما يحكم

به النظر الصحيح فاللازم ههنا هو الاجتماع
بحسب الواقع لا بحسب الزمان وما ظن
انه لابد ههنا من التقدم والتأخر اما وضعا
او طبعا وهما من الاضافات المتكررة فيجب
اجتماعهما واجتماع موصوفيهما في وجود وذلك
الوجود موجود الا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء
الوجود الخارجي لعدم وجود الذهني الا
جمالي في التطبيق وانتفاء الوجود الذهني
التفصيلي مطلقا كلام خال عن التحصيل لان
ذلك الوجود هو الوجود الخارجي في نفس
الواقع والمتقدم والمتقدم والمتأخر مجتمعان
في هذا الوجود فان كلا منهما موجود بهذا
الوجود في زمانه وكونهما من الاضافات المتكررة
لا يستدعي ان يكونا في زمان واحد بل ان
يكونا

ان يكونا في الواقع معا الا ترى ان العلة
متقدم على معلوله بحسب الوجود الخارجي
وهما لا يجتمعان في زمان واحد وتحقيقه
ان ما لابد في التطبيق هو التقدم والتأخر
بمعنى منشأ الانتزاع وهما لا يلزم ان يكونا
مجتمعين في الزمان بل في الواقع وكذا ما ظن
في ربط الحادث بالقديم لابد من التسلسل
على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة
للحادث والا يلزم التخلف فيكون مع شرط
حادث وننقل الكلام اليه وهكذا الى غير
النهاية ساقط عن درجة التحقيق لان ازلية
الامكان لا يستلزم امكان الازلية كما مر بيانه
فالقديم علة تامة للحادث ولا يلزم التخلف
لامتناع وجوده في الازل لا لاتصال على تقدير

التعاقب لايحتاج الى الترتب وانما يحتاج
اليه على تقدير الاجتماع لتحقق التقدم
والتاخر الزمانيين بين الاحاد المتعاقبة
ولو بالعرض لانا نقول التطبيق يجري
فيها من حيث انها مجتمعة بحسب الوجود
في نفس الواقع ولاشك انها بهذه الحيثية
لايلحقها التقدم والتاخر الزمانيان فان قلت
هذا حكم التطبيق في الزمانيات فما حكمه في
الزمان على التقدير ان يكون بنفسه موجودا
في الخارج اي لا بر اسمه الذي هو الان السيال
فانه لتغيره الذاتي يلحقها التقدم والتاخر لذاته
قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب
ان يكون من حيث التغير متناهيا محدودا
بحد الجريان التطبيق فيه اما ممتنع التجاوز عن

فلا

ذلك الحد منقطعا عنده كما في جانب الماضي
او ممكن التجاوز عنه غير منقطع عنده كما
في جانب المستقبل فتدبر فانه دقيق وبالتدبر
حقيق قوله لجواز ان يقع احاد كثيرة اه هذه اشارة
الى ما ذكره بعض المحققين ان السلسلتين
المفروضتين لاشك في ازدياد احديهما على
الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقناهما
في صورة الترتب ينتقل الزيادة من ذلك
الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة
ليست في الاوساط لانا نفرض كل من الاحاد بازاء
سابقها بمرتبة فلا تبقى في البين زيادة لاحد
هما على الاخرى لاتساق النظام فلو لم يكن
من الطرف لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها
اولا اما اذا لم يترتب الاحاد فيجوز ان ينتقل

لايخفى انه على تقدير عدم الترتب لايكون هناك
طرف ووسط اذ لايتميز الاجزاء بل الحق ان يقال على تقدير
عدم الترتب لايتحقق التطبيق الا بجعل العقل كل معين من احد السلسلتين
بازاء معين من الاخرى حتى ينتقل الزيادة الى الطرف الغير المتناهي
وبعين الاجزاء وامتياز بعضها عن بعض انما يتحقق في
صورة ترتبها ١٢ شرح تجريد

الزيادة فى الاوساط اذ ليس لها نظام متسق
حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف كما
فى الصورة الاولى والحاصل ان احاد السلسلتين
على تقدير الترتيب متعين عند العقل
اجمالا فاذا طبقناهما تطبيقا عقليا اجماليا
ينتقل الزيادة من جانب المتناهى ولا يبقى
فى البين للاتساق والانتظام فبالضرورة
يكون فى جانب اللامتناهى فما ظن ان الزيادة
انتقلت من الطرف الى الوسط ولا تبلغ
اقصى الحدود بل لا تزال تنتقل وتتردد الى
الاوساط حتى ينصرم اعمال الوهم وينقطع
عمل التطبيق وح يقع الزيادة فى ذلك الحد
وتقر فى تلك المرتبة فهو من بعض الظن ثم
اللازم فى التطبيق ما ينتظم الاحاد ويتميز به
عند

عند العقل سواء كان ذلك بالترتيب او بغيره
كاللزوم المحض فيمكن اجراء البرهان فى كل سلسلة
غير متناهية سواء كانت مترتبة او غير مترتبة
فان كل مجموع غير متناه يستلزم نفسه اذا اسقط
عنه واحد وهذا المجموع يستلزم نفسه اذا
اسقط عنه مجموع آخر وهكذا وفى ذلك كما تراه
لا يبتنى على تركب العدد مما دونه من الاعداد
فتامل ولا تغفل قوله لقيامه وجريانه آه قد
عرفت ان فى التطبيق لابد من الاجتماع بحسب
الواقع لانه لا يتصور بين المعدومات الصرفة
نعم الاجتماع بحسب الزمان ليس بلازم وكذا لابد
من الترتب ولا لما تعين الزيادة فى طرف الغير
المتناهى قوله من جانب العلل زاد ذلك لان زيادة
الكل على المحصور بين الحاصرين من الجانبين

هي باثنين لا بواحد فان المعلول الاخير وعلة

ما داخلان في الكل وخارجان عن المحصور قوله

لكن صاحب القوة القدسية اه وذلك لان كل

علة فرضت من العلل كان ما بينها وبين المعلول

الاخير متناهيا فمن اين حصل غير المتناهي فعلمنا

ان هناك علة هي طرف السلسلة وان لم يتعين

عندنا تلك العلة وقريب من ذلك انها ان وصلت

الى غير النهاية يلزم الحصر وان لم يصل يحصل

المطلوب ولا يخفى انه على تقدير اللامتناهي متناهيات

غير متناهية لا متناهية ولا وصول الى النهاية

لا وصول الى غير النهاية والحق ان ذلك خارج عن

طور النظر نعم ما قال بعض المحققين هذه المقدمة

اي توسط الكل بين المبدأ وواحد المبدأ اجلى من

المط حتى يثبت به او ينبه به بل يكاد ان يكون عينه

اذ لا

اذ لا معنى للانتهاء الا احاطة النهاية وقد سنح

لي في سابق الزمان برهانان على بطلان التسل

يثبت منهما كثير من المطالب العالية الاول ان

وجود الممكن اي الوجود الذي به موجوديته وجود

قائم بنفسه وواجب لذاته لانه ليس قائما بالممكن

على وجه الانضمام والا يلزم تاخره عن نفسه وعلى

وجه الانتزاع والا يلزم حين انتزاع الوجود

المصدري انتزاع آخر بل انتزاعات غير متناهية

والثاني انه لا بد لطبيعة الوجود المشتركة بين

الوجودات الخارجية والذهنية من منشا الا انتزاع

وذلك المنشا موجود ليس لوجوده منشا انتزاع

آخر غيره لانه منشا لانتزاع الوجود المطلق فيكون

واجبا لذاته قوله لزاد عدد المعلولية على عدد

العلية في هذا التفسير تنبيه على ان اللازم نفس

الزيادة لا لزومها واشارة الى ان المراد ليس ذات
العلة والمعلول مطلقا بل من حيث صحة انتزاع
العلية والمعلولية عنهما فان العلية والمعلولية
كما يطلقان على وصفين مصدريتين انتزاعيين
يطلقان على موصوفين بهما من انهما متصفان
باتصاف انتزاعي ولا شك انه كما امتنع الزيادة في
العلية والمعلولية المصدريتين فكذا في المتصفين
بهما من حيث انهما متصفان بهما وبهذا يندفع ما
اورد ان العلية والمعلولية اعتباران عقليان
منقطعان بانقطاع الاعتبار وان اعتبر ذات
العلة والمعلول فان لم يعتبر الاضافة معهما لم يجر
الدليل وان اعتبر صار اعتباريين ولما ما توهم
ههنا من ان المعلولية الاخيرة تضاعف العلية
التي فوقها وهكذا الى غير النهاية فظاهر السقوط

لان

لان اللازم هو زيادة احد المتضايفين على الآخر
ولزومه بين فانا نعلم اجمالا ان المعلول الاخير
معلول فقط وما فوقه الى غير النهاية علة ومعلول
قوله وهذا الوجه جار آه فيه اشارة الى ان هذا
البرهان يجري في التسلسل من الجانبين وذلك
لانا اذا اخذنا من هذه السلسلة معلولا فقط عددناه
او علة فتنازلنا يحصل على كلا التقديرين سلسلة
متناهية من جانب غير متناهية كما من جانب آخر
فيجب ان يكون في سلسلة العلل من هاتين السلسلتين
علة لا يكون معلولا وفي سلسلة المعلولات معلولا
لا يكون علة لتساوي عدد العلية والمعلولية الا
ترى ان السلسلة المتناهية من الجانبين اذا اخذنا
من وسطها علة او معلولا فيحصل سلسلتان ان
اسقطنا العلة المحضة من سلسلة العلة والمعلول

المحض من سلسلة المعلول زاد احد المتضايفين على
الآخر فكما انه لابد في هاتين السلسلتين المتناهيتين
من العلة المحضة والمعلول المحض ليتساوى العلية
والمعلولية كذلك لابد في السلسلتين الغير المتناهيتين
هذا ومن سوانح الوقت برهان على بطلان التسلسل
نسميه بالعروة الوثقى وهو انه لو وجدت سلسلة
غير متناهية بان يكون وجود كل منهما تابعا لوجود
الآخر لكانت بحسب هذا الوجود ممكنة والممكن ما
لم يجب لم يوجد فيلزم وجوده لا بالذات ولا بالغير
قوله وبالجملة آه فيه اشارة الى ان هذا البرهان
يجري في افراد الانواع المتوالدة
متصاعدة ومتنازلة فيكون
في كلا الجانبين
متناهية
تم

مقدمة عليه فی الوجود **قوله** فی نظم القران حال من وجوه الاعجاز

اقامة المضاف اليه مقام المضاف بان يقال وبه يكشف عن الاعجاز فی

استاره فيكون من قبيل قوله تعالى فاتبعوا ملة ابراهيم حنيفا قال ا

فی حاشية الكشاف عند الكلام على هذه الاية حنيفا حال من ا

اليه للاطياق على جواز ذلک اذا كان المضاف جزء من المضاف ا

مباحثه ومكالمه حقير عبد الاحد در اموری كه مؤدی می شود به بحث ثقيل

تا روز مرگ من وبا او ملا يار محمد با او موقوف است فقط

